البحث البلاغي

عند علماء أصول الفقه



فوزي إبراهيم القرفة

مجلس الثقافة العام

البحث البلاغي
عند علماء أصول الفقه

إصدارات

مجلس الثقافة العام

البحث البلاغي عند علماء أصول الفقه

تأليف

فوزي إبراهيم القرفة

الناشر

مجلس الثقافة العام

اســــم الكـــتاب	البحث البلاغي عند علماء أصول الفقه
تـــــأليف	فوزي إبراهيم القَزْفة
سنــــة النـــشـر	2010م
رقـــم الإيـــداع	328 / 2010 م (دار الكتب الوطنية)
الـــترقيم الـــدولي	978 - 9959 - 38 – 887 – 2
تـــصميم الغـــلاف	دار قـــباء الحديثة – القاهرة
التنفـــيذ الفنـــي	دار قـــباء الحديثة – القاهرة

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

إصدارات

مجلس الثقافة العام

المقر الرئيس – مجمع المؤتمرات – سرت

هاتف 002185468622 - بريد مصور 002185473161

فـرع طرابلس – عمارة الواحات – شارع عمر المختار

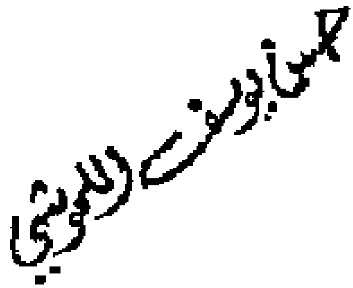
هاتف 00218214449894 - بريد مصور 00218213335388

ص ب 2764 طرابلس

فـرع بنغـازي – الفويهات الغربية – الطريق الدائري الثاني

هاتف 00218612241577 - 00218612241578

بريد مصور 00218612241576 – ص ب 9351 بنغازي



« هـذا الكتـاب في الأصـل أطروحـة جامعيـة نـال بهـا المؤلـف درجـة الماجستير مـن كليـة الآداب، جامعـة قاريونس، بتقدير ممتاز، وذلك في 2 / 7 / 2005 م ».

« إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنىً، وأعذب وِرداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان، الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحلي،ويلفظ الدرّ، وينفث السّحر، ويقري الشّهد، ويريك بدائع من الزّهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحفيه بالعلوم، وعنايته بها، وتصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يدَ الدهر صورة، ولاستمر السِّرار بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها؛ إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء ».

عبد القاهر الجرجاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ
ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾

صدق الله العظيم

مُقَدِّمَة

الحمد لله، وصلى الله وسلّم وبارك على رسول الله.

إنّ صلة البلاغة بالفكر الديني صلة وثيقة، فالقرآن الكريم هو الذي وجّه التراث البلاغي وجهة مخصوصة؛ ذلك أن هذا الكتاب له من الخصائص ما ليس لسواه من الكتب السماوية، ومن أبرز خصائصه اتخاذ بنائه اللغوي حجة لنبوة الرسول عليه الصلاة والسلام، الذي اصطفاه الخالق ليبلغ عنه، فكانت معجزته من خصائص اللغة في هذا الكتاب وجودتها.

من هنا جاءت علوم البلاغة في مقدمة علوم العربية التي حظيت بعناية الأوائل في وقت مبكر؛ لأنهم اعتبروها من علوم الآلة التي تساعد على فهم كتاب الله المجيد، ومعرفة مواطن الإعجاز البلاغي فيه.

وعلوم الشريعة من فقه، وحديث، وأصول، وتفسير، وقراءات، وإعجاز... غنيّة بحقائق ذات صلة قوية بالدراسات الأدبية، وقد كان علماؤنا من فقهاء وأصوليين ومفسرين ((شيوخ لغة وشعر ورواية، وكان العلم باللغة أصل العلم كله في التفسير والفقه وأصول الدين، وقد قال الأصمعي: قرأت شعر الشَّنفرى على محمد بن إدريس، وقال: قرأت ديوان هُذيل على شاب من قريش، يقال له: محمد بن إدريس الشافعي))[1]. فكان التواصل بين علوم العربية وعلوم الشريعة ((في تكامل حيٍ مثمر، وهذا وغيره يجعل ميدان البحث الخصب المثمر في أي فرع من هذه الفروع ميداناً فسيحاً، ومتشابكاً، وصعباً، كما كان العطاء فيه خصباً غزيراً. وكان بتر هذه العلائق في

---

(1) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية ص6، 7، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1988م.

مناهجنا، وبحوثنا، وطرائق تكوين أجيالنا؛ من أهم عوامل شحوب هذه العلوم))[1].

وجُلّ علوم الشريعة، إن لم تكن كلها درست قضايا بلاغية، وأسهمت في تطوير علوم البلاغة، وإرساء قواعدها. وكان علماء أصول الفقه على وجه الخصوص من أهم الطوائف العلمية التي درست علوم البلاغة وفنونها، وأسهمت بحظ وافر في إثراء مباحثها. ولا بِدْع في ذلك، فالنظرية الأصولية تقوم أساساً على وضع قواعد لتفسير الخطاب الشرعي، واستجلاء معانيه، من هنا كانت للأصوليين يد طُولى في البحث البلاغي، وباتت قضايا البلاغة ومسائلها من أهم ما يدرسه علماء الأصول في مدوناتهم الأصولية.

وارتباط الدراسة البلاغية بالخطاب الشرعي لدى الأصوليين، جعلها تنحو منحى مغايراً، وتتجه وِجْهَة مخصوصة، فكانت ذات لون خاص، وطعم مختلف.

وهذا البحث يتناول هذا اللون من الدراسة البلاغية، عند هذه الطائفة العلمية، ويعقد الأمل على استجلاء أثر علماء أصول الفقه في البحث البلاغي، وحقيقة جهودهم في تطوير قضايا البلاغة، ويُسهم كذلك في تقرير حقيقة مهمة، وهي إثبات أصالة النظرية البلاغية أمام دعوات المغرضين، ممن يروّجون للقطيعة مع التراث، وإحلال نظريات غَرْبية غَرِيبة عن روح هذه اللغة وأنفاسها، فيستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير. وجاء هذا البحث في تمهيد وأبواب ثلاثة، تسبق ذاك مقدمة، وتعقب هذه خاتمة، تُبرز فيها أهم النتائج.

تضمن التمهيد ثلاثة مباحث: الأول: في التعريف بعلم أصول الفقه

---

(1) محمد أبو موسى، دلالات التراكيب 2 : 28، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1987م.

وموضوعه، والثاني: في التأريخ لعلم الأصول في مرحلتين: قبل التدوين وبعده، والمبحث الثالث: في العلاقة بين علم أصول الفقه والبلاغة العربية؛ من حيث النصوص التي أكدّ فيها البلاغيون والأصوليون أو ألمحوا إلى الصلة الوثيقة بين العلمين، ومن حيث المنهج البياني العام في دراسة عناصر العملية البيانية عند كلٍ من البلاغيين والأصوليين، ومن حيث انتحاء كلٍ من الطائفتين غاية واحدة، في دراستهما البلاغية وهي (البيان). وأيضاً من حيث معالجتهما للمباحث البلاغية نفسها؛ في مصنفات كلٍ من الطائفتين، ومن حيث تأثّر البلاغيين بآراء الأصوليين، وتعويلهم عليها، أو نقدهم إياها، وكذا شأن الأصوليين إزاء البلاغيين.

وعني **الباب الأول** ببيان الدوافع التي حملت علماء الأصول على دراسة قضايا البلاغة ومباحثها في مصنفاتهم، وتضمن هذا الباب ثلاثة فصول: جُعل الفصل الأول للدوافع الاجتهادية التشريعية، والفصل الثاني للدوافع التعليمية التربوية، والفصل الثالث للدوافع الجدلية المذهبية.

وأما الباب الثاني فقد دُرس فيه البعد البلاغي في معالجة علماء الأصول للخطاب الشرعي، وأُقيم هذا الباب على فصول ثلاثة: الفصل الأول: في مفهوم الخطاب الشرعي لدى الأصوليين، والفصل الثاني: في مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية عند علماء الأصول، والفصل الثالث: دُرس فيه الخطاب الشرعي بين مستوى التعبير الخبري، ومستوى التعبير الإنشائي.

وفي الباب الثالث تُدرس المباحث البلاغية لدى الأصوليين، ويمثل هذا الباب الجانب التطبيقي من البحث، حيث تُدرس فيه عناصر الخطاب الشرعي بحسب اعتبارات مختلفة، وقد تضمن **خمسة فصول: أما الفصل الأول:** فقد دُرست فيه عناصر الخطاب الشرعي دراسة بلاغية بحسب الوضع، ومن خلال استقراء الأصوليين لنصوص الشريعة واللغة، تبيّن أن اللفظ ينقسم

بحسب الوضع إلى ثلاثة أقسام: خاص، وعام، ومشترك. لـذلك جـاء هـذا الفصل في ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الخاص، ويتضمن ثلاثة مطالـب: المطلب الأول: في الأمر، والمطلب الثاني: في النهي، والمطلب الثالث: فـي المطلق والمقيد، والمبحث الثاني: العام، والمبحث الثالث: المشترك.

وأما الفصل الثاني: فقد خُصِّص لبيان دراسة الأصـوليين لعناصـر الخطاب الشرعي بحسب الاستعمال، فقد قرّروا بعد الاستقراء التام: أن ألفاظ الشريعة وتراكيبها قد جاءت إما على الحقيقة، وإما على المجاز، وإما علـى التصريح، وإما على الكناية. بذلك تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الحقيقة، والمبحث الثاني: المجاز، والمبحث الثالث: الصريح والكناية.

وفي الفصل الثالث: تُدرس عناصر الخطاب الشرعي بحسب الوضوح والإبهام، فتضمن بذلك هذا الفصل مبحثين: المبحث الأول: في اللفظ الواضح الدلالة، والمبحث الثاني: في اللفظ المبهم الدلالة.

وفي الفصل الرابع: دُرست عناصر الخطاب الشرعي بحسب الكيفية، أي كيفية دلالة الصيغة على المعنى، بمنطوقها، أو بمفهومها، ويتضمن هـذا الفصل مبحثين: المبحث الأول: في دلالة المنطوق، والمبحث الثـاني: فـي دلالة المفهوم.

والفصل الخامس: جُعل لدراسة مباحث بلاغية متفرقة، لا ينتظمها باب معين، وجاء هذا الفصل في ثلاثة مباحـث؛ المبحـث الأول: فـي البيـان، والمبحث الثاني: خُصّص للسياق، والمبحث الثالث: دُرس فيه الاستثناء، حيث إن دراسة الأصوليين للاستثناء تنصب على معانيه، لا على أحواله الإعرابية فقط، كما هو الشأن عند النحاة.

وأما الخاتمة: فقد أوجزتُ فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال رحلتي مع هذا البحث.

وفي الختام أتوجه إلى الله، سائلاً إياه أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه، وأن يغفر لنا ويتجاوز عنا في كل ما زعمنا أننا أردنا به وجهه فخالط قلوبنا ما قد علم، وأسأله سبحانه أن يغفر لنا ما وقع منّا من خطأ أو سهو في كتابة هذا البحث، فإن علم أصول الفقه عظيم قدره، جليل شأنه، ولا يحصل فهمه إلا لمن أمضى دهراً من عمره في تحصيل مباحثه، وكَرَع من مناهله، وسبح في بحاره.

ثم لا يسعني إلا أن أتقدم بخالص شكري إلى أستاذي الدكتور عمر خليفة بن إدريس، على تفضله بالإشراف على هذا البحث، وعلى ما قدمه من نصح وتوجيه ورعاية صادقة للبحث وصاحب البحث، كذلك أتقدم بخالص الشكر لعضوي المناقشة؛ أستاذنا الدكتور مصطفى محمد أبو شعالة، وفضيلة الدكتور سليمان محمد الجروشي، كما لا يفوتني أن أشكر قسم اللغة العربية؛ رئيساً، وأساتذة، وطلاباً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله وأصحابه والتابعين.

تمهيد

ويتضمن ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: تعريف علم أصول الفقه وموضوعه.**

- **المبحث الثاني: تأسيس علم أصول الفقه قبل التدوين وبعده.**

- **المبحث الثالث: العلاقة بين علم أصول الفقه والبلاغة العربية.**

المبحث الأول

تعريف علم أصول الفقه وموضوعه

تعريفه :

دَرَج المصنفون في أصول الفقه على تعريف علم أصول الفقه بنوعين من التعريف: أحدهما: تحليلي، والآخر: تركيبي، ذلك لأن (أصول الفقه) مركب من كلمتين، فإذا نظرنا إلى أصلهما قبل التركيب، فذلك هو التحليل، حيث حللنا الاسم إلى مفرديه.

وإذا نظرنا إلى حالهما معاً، باعتبارهما يدلان معاً على معنى واحد، هو هذا العلم المخصوص، فذلك التعريف (التركيبي)، ويُسمى (اللقبي). وهذا التعريف بنوعيه - التحليلي، والتركيبي - هو الشائع في كتب الأصول، فنبتدأ بالتحليلي؛ لأنه هو الأصل الذي تأسس عليه التركيبي.

أولاً ـ التعريف التحليلي:

الأصول جمع (أصل)، والأصل في اللغة هو ما يُبتنى عليه غيره، سواء أكان ابتناء حسياً، كابتناء السقف على الجدران، أم ابتناء معنوياً عقلياً كابتناء الحكم على دليله [1].

و(الأصل) في الاصطلاح يُطلق على معانٍ، منها:

1- **الدليل**: من ذلك قولهم: أصل وجوب الصوم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 16:11 بيروت، دار صادر، ط1.

تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ [**البقرة** : 183]، أي: دليله؛ لهذا كان من تعريفهم أصول الفقه: أدلة الفقه.

2- **الراجح والغالب**: كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الغالب أن يُفهم الكلام على معناه الحقيقي لا المجازي، فإذا قيل: أسد، فالغالب على الذهن هو المعنى الحقيقي للأسد، والأقل: أن يُفهم أنه الرجل الشجاع.

3- **القاعدة**: كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي: على خلاف القاعدة.

4 - **المقيس عليه غيره**: كقولهم: الخمر أصل النبيذ، أي: المحل الذي قيس عليه النبيذ، فالخمر أصل مقيس عليه، والنبيذ مقيس.

5- **المُستصحب**: كقولهم: الأصل براءة الذمة، أي: يُستصحب خلو الذمة من الانشغال بشيء حتى يثبت خلافه [1].

و(**الفقه**) لغة: هو الفهم مطلقاً[2]. ((وقد نقل العُرف لفظ الفقه من معناه اللغوي إلى علم الدين والشريعة؛ لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم، ثم قَصَره على علم الفروع منها خاصة)) [3]. وفي الاصطلاح هو: ((العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال))[4].

---

(1) ينظر: ابن جُزَي، تقريب الوصول، ص43، تحقيق: محمد فركوس، دار الأقصى، ط1، 1990م. والسُبكي، الإبهاج في شرح المنهاج 1 :21، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983م. والعبادي، الشرح الكبير على الورقات1: 16، 163، 164، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، ط1، 1995م. ومحب الله بن عبدالشكور، فواتح الرحموت1 : 15، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار الأرقم، والشوكاني، إرشاد الفحول ص15،17 تحقيق: محمد البدري، بيروت، دار الفكر، ط1، 1992م.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 13: 523.

(3) جلال الدين عبد الرحمن، غاية الوصول ص27، ط2، 1990م.

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام 1 : 22، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي،ط3، 1998م. وينظر: الرازي، المحصول 1 : 92، تحقيق: طه العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1979م. وابن جُزَي، تقريب الوصول ص43.

ثانياً – التعريف التركيبي:

أما تعريف أصول الفقه بالمعنى التركيبي أو اللقبي فقد عُرّف بأنه «أدلة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها» [1].

موضوع علم أصول الفقه:

يتلخص موضوع علم الأصول في «عنايته ببيان مصادر الأحكام، وحجيتها ومراتبها في الاستدلال، وشروط هذا الاستدلال، ورسمه لمناهج الاستنباط، وبيانه للقواعد اللازمة في ذلك، مع تناوله للمجتهد وشروطه، وما يرتبط بذلك كله من مباحث ومسائل» [2].

وللإمام أبي حامد الغزالي – رحمه الله تعالى – نص جليل في كتابه (المستصفى)، تضمّن صورة إجمالية لعلم الأصول مادةً وترتيباً، أُورده هنا لنفاسته، ولتضمنه ترتيباً بديعاً لموضوع هذا العلم،لم يُسبق إليه الغزالي، قال– رحمه الله – : «وأتيتُ فيه بترتيب لطيف عجيب يُطلع الناظر في أول وهلة على جميع مسارح النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه» [3].

والنص المشار إليه آنفاً قوله: «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات

---

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام 1 : 32.

(2) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي، ص11، القاهرة، مكتبة الزهراء، ط1، 2001م.

(3) المستصفى 1 : 15، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار الأرقم.

المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمِّر ومستثمر وطريق في الاستثمار. الثمرة: هي الأحكام، أعني الوجوب، والحظر، والندب، والكراهة، والإباحة، والحسَن والقبيح، والصحة، والفساد، وغيرها. والمثمِّر: هي الأدلة وهي ثلاثة: الكتاب، والسنة، والإجماع فقط. وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أوبمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر: هو المجتهد ولا بد من معرفة صفاته، وشروطه، وأحكامه. فإذن جملة الأصول تدور على على أربعة أقطاب:

القطب الأول: في الأحكام، والبداءة بها أولى؛ لأنها الثمرة المطلوبة.

القطب الثاني: في الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المُثمِّر.

القطب الثالث: في طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة، ودلالة بالمعنى المعقول.

القطب الرابع: في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلّد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما » [1].

---

(1) المستصفى 1 : 12.. 22.

المبحث الثاني

تأسيس علم أصول الفقه قبل التدوين وبعده

أولاً - تأسيس علم أصول الفقه قبل التدوين:

1- جذور أصول الفقه في القرآن والسُّنة :

يمكن العثور على جذور أصول الفقه في عهد النبي ﷺ ؛ إذ إن العلوم الإسلامية كافة تمتد أصولها ويبدأ وجودها بظهور الدعوة النبوية الخالدة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم. ومن يمعن النظر في آيات القرآن الكريم يجد أسس هذا العلم واضحة جلية، فالقرآن الكريم يَرِد فيه اللفظ المجمل ثم يرد فيه ما يكون تفسيراً لذلك المجمل، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١ ﴾ [**المعارج**: 19، 20، 21]. فلفظ (الهلوع) جاء مجملاً ثم تبع ذلك الإجمال ما يفسره، ويبين المراد منه، والمجمل وتفسيره من مهمات قضايا علم الأصول.

ويرد في القرآن الكريم ما يكون عاماً ثم يأتي ما يخصصه من القرآن نفسه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ﴾ [**البقرة**: 185]. حيث جاءت كلمة (مَن) في صدر الآية عامة تشمل كل من شاهد الشهر، ثم خُصِّص ذلك العموم، حيث قَصَرَ فيه الصيام على من ليس بمريض ولا مسافر، والعام والخاص من المباحث الأصولية الخالصة.

أما السّنة النبوية: فإن النبي ﷺ هو المبلغ رسالة ربه، والمبين لأحكام القرآن الكريم، فقد يرد في السّنة ما يكون تفسيراً لمجمل القرآن،

وتفصيلاً له، كتفصيله مواقيت الصلاة، وبيان عدد ركعاتها، وواجباتها، ومفسداتها بعد ورودها في القرآن مجملة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 43].

من ذلك أيضاً أن تُخصّص السُّنة عام القرآن، مثال ذلك: أن الله تعالى أوجب أن يرث الأولاد آباءهم، وأمهاتهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: 11]، والأولاد لفظ عام يشمل القاتل وغيره، فخصّص الرسول ﷺ ذلك العموم بقوله: ((**لا يرث القاتل**))[1].

كذلك نجد أسس علم أصول الفقه في الأحاديث التي بيّن فيها النبي ﷺ المنهج الذي ينبغي أن يُسلك في استنباط الحكم الشرعي،كما في حديث علي ابن أبي طالب رضي الله عنه قال: ((**قلت: يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم يرد فيه قرآن ولا سنة، قال: اجمعوا له العالِمين فاجعلوه شورى بينكم**))[2]. وحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي جاء فيه أن الرسول ﷺ لَمّا بعثه إلى اليمن قاضياً، قال: ((**بم تحكم إن عُرض عليك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو، قال معاذ: فقال لي الرسول ﷺ: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يُرضي الله ورسوله**))[3].

وفيما سبق بيان للمنهج الذي ينبغي أن يُتبع عند البحث عن حكم لقضية شرعية، فينظر في الكتاب ثم السّنة ثم الإجماع، وهكذا سائر الأدلة [4].

---

(1) سنن البيهقي 6 : 219 رقم 12016 . تحقيق : محمد عطا، مكة المكرمة، دار الباز 1994م.

(2) رواه ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1983م.

(3) مسند أحمد 5 : 236 رقم 22114، مصر، مؤسسة قرطبة.

(4) ينظر: خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص12 .. 16.

«هذا ولابد من أن نذكر هنا أن الإشارات التي وردت في القرآن والسّنة عن أصول الفقه لا تعني بحال الخروج بعصر الرسالة عن دائرة الوحي، فعصر الرسالة هو عصر الوحي الذي لا ينتظم معه اجتهاد بحال، وإنما يعني أن قواعد الأصول تجد أساسها ومرتكزها في تلك الأسس التي تقررت من خلال القرآن والسّنة، وبذلك يجد أصول الفقه أساسه فيهما، كما وجدت كافة العلوم ذلك الأساس بعد أن جاء الإسلام بتصوره الكامل للعقيدة والشريعة، وفي ظل ذلك التصور نشأت العلوم المختلفة التي تخدم التصور، متخذة أساسها وشرعيتها من هذين المصدرين العظيمين»[1].

2- الصحابة وأصول الفقه:

كان الرسول ﷺ قائماً في حياته بالوظائف، والمناصب التشريعية والتبليغية، فلقد كان الإمام والمبلّغ والمفتي والقاضي، ثم ورث الصحابة ذلك الدور، وقاموا من بعده بجملة تلك الأعباء، وخاصة من اشتهر منهم بالفقه، فكان الواحد منهم يتصدر للفتيا ويجتهد في النوازل ويفسر الآيات ويستنبط الأحكام [2].

وكانوا على دراية بأصول الاجتهاد قبل أن تُوضع أسسه وتدون أصوله. يقول ابن خلدون مقرراً منهج السلف في استنباط الأحكام: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السّلف في غِنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أُخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، فلما انقرض السّلف وذهب الصدر الأول

(1) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص16.
(2) ينظر: عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص16، دار الشروق، ط2، 1984م.

وانقلبت العلوم صناعة كما قررنا من قبل؛ احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه))[1].

فكان الصحابة ﷺ أهلاً للاجتهاد واستنباط الأحكام بما أُوتوه من فطر سليمة، ثم ما اكتسبوه من صحبتهم لرسول الله ﷺ، ومشاهدتهم للأحداث عن كثب، ففهموا مقاصد الشريعة وأسرارها، فظهرت كفاءتهم في الاجتهاد وقدرتهم على الاستنباط. يقول إمام الحرمين الجويني مُبيناً اضطلاع الصحابة بأعباء الاجتهاد عندما جاء دورهم بعد وفاة النبي ﷺ : ((نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عدّ، ولا يحويها حدّ؛ فإنهم كانوا قايسين ما يقرب من مئة سنة والوقائع تترى والنفوس إلى البحث طلقة، وما سكتوا عن واقعة، صائرين إلى أنه لا نص فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً، بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغَرْفة من بحر لا ينزف، وعلى قطعٍ نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يَعِنّ لهم من غير ضبط وربط، وملاحظة قواعد متبعة عندهم، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا في سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوا اشتوروا ورجعوا إلى الرأي))[2].

وهذه جملة من النصوص تبيّن اجتهاد الصحابة فيما عرَض لهم من قضايا ومسائل لم يجدوا لها أجوبة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

من ذلك إجراؤهم ألفاظ الكتاب والسّنة على العموم، إلا ما دلّ الدليل

---

(1) المقدمة ص288، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2000م.

(2) البرهان في أصول الفقه 2 : 499 ، 500 ، تحقيق: عبد العظيم الديب، مصر، دار الوفاء، ط3، 1999 م.

على تخصيصه، كاحتجاج عمر على أبي بكر في قتال مانعي الزكاة بقولـه: ((كيف تقاتلهم، وقد قال النبي ﷺ: **أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**))[1]. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة احتجاجه بذلك، بل عدل أبـو بكـر إلـى التعليـق بالاستثناء، وهو قوله ﷺ: ((**إلا بحقها**))[2].

ومنها احتجاج السيدة فاطمة رضي الله عنها على أبي بكر رضي الله عنه في عدم توريثهـا من النبي ﷺ (فدَك والعوالي) [3] بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [**النساء**:11] إذ الأولاد جنس يفيد العموم، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة هذا الفهم، بل عدل أبو بكر رضي الله عنه إلى دليل التخصيص في قوله ﷺ: ((**نحن معاشر الأنبياء لا نُورَث ما تركنا صدقةٌ**))[4]. ومن ذلك استعمالهم للقياس في أول مسألة عرضت لهم بعد وفاة النبي ﷺ ألا وهـي مسألة الخلافة؛ إذ لم يكن فيها نص مباشر يُرجع إليه، فاختلف الصحابة ثـم استقر رأيهم على بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وكان مستندهم في ذلك قياس الخلافـة والإمامة الكبرى على إمامة الصلاة، ولهذا قالوا: ((رضيه رسول الله لـدينا أفلا نرضاه لدنيانا))[5]. فهذه القضية وأمثالها كان اجتهادهم فيها معتمداً على القياس، والقياس مصدر من مصادر الشريعة المعتبرة عند الأصوليين. كذلك

---

(1) صحيح مسلم 1: 52، رقم: 21، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التـراث العربي.

(2) الآمدي، الإحكام 2: 223، 224، ويُنظر: ابن حجر، فتح الباري 12: 277، تحقيق: محمـد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1958م.

(3) هذه أسماء أماكن يُنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان 4: 239، بيروت، دار الفكر.

(4) صحيح مسلم 3: 1379 رقم 1758.

(5) الطبري، الرياض النظرة 2 : 177، تحقيـق: عيـسى الحميـري، بيـروت، دار الغـرب الإسلامي،ط1، 1996م.

اعتمدوا على المصلحة في اجتهادهم؛ لِما رأوا في بعض النوازل التي لم يكن فيها نص أنها من المصلحة، كجمعهم القرآن على عهد أبي بكر ﷺ بناء على إشارة من عمر ﷺ [1]، وكاستخلاف أبي بكر لعمر ليتولى أمر المسلمين من بعده [2].

ومثل هذه القضايا مبنية على المصلحة، إذ لم يرد فيها نص يُرجع إليه ويكون حكماً يوقف عنده. وهكذا نجد أنّ اجتهاد الصحابة مبني على قواعد وضوابط علم الأصول، وإن لم تكن تلك القواعد معروفة بمصطلحاتها ومسمياتها، ولكنها كانت حاضرة لديهم بحقائقها وكيفياتها.

3- التابعون وأصول الفقه:

التابعون هم الذين أدركوا صحابة الرسول ﷺ ، وأخذوا عنهم العلم غضّاً كما أخذه الصحابة عن نبيهم، فتلقى فقهاء التابعين العلم عن الصحابة الأخيار، فحملوا عنهم الإسلام في لغته وشرعه، فكانوا صورة صادقة للرعيل الأول في صفاء روحه، ونقاء فكره، واستقامة لسانه. أخذ أهل المدينة علمهم عن الصحابة كزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر، وأخذ أهل مكة علمهم عن الصحابة أيضاً وعلى رأسهم عبد الله بن عباس [3]. وممن اشتهر بالعلم والتصدر للإفتاء من التابعين؛ سعيد بن المسيب أعلم الناس بالحلال والحرام، وعروة بن الزبير أغزرهم حديثاً، وعطاء بن أبي رباح فقيه أهل مكة، وطاوس فقيه أهل اليمن، والحسن البصري فقيه أهل البصرة... .

---

(1) ينظر: حديث جمع القرآن عند الزركشي، البرهان في علوم القرآن1 : 233، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، 1970م.

(2) ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ 2 : 266 ... 286، تحقيق: عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1999م.

(3) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين 1 : 21، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1973م.

اضطلع فقهاء التابعين بأعباء حمل الرسالة وتبليغها للناس؛ فكان منهم المفتون والقضاة، والصحابة ﷺ ينظرون إليهم ويوجهونهم، وهم يؤدون هذا الواجب على أكمل وجه وأتمّه، وهذا ما قرره العلامة ابن القيم بقوله: «وأكابر التابعين كانوا يفتون في الدين ويستفتيهم الناس، وأكابر الصحابة حاضرون يجوّزون لهم ذلك» [1].

لا محالة أن التابعين أخذوا عن الصحابة «مناهج استنباط الأحكام واستخراجها وتعليلها...فنجد أن علماء كل بلد وفقهاءه كانت لهم مناهج، وطرق في الاستنباط، تنمو وتزداد وضوحاً، كلما تقدم بهم الزمن، وهذا بدوره يضاعف المادة العلمية لأصول الفقه، ويعمق الفكر الأصولي، ويساعد على إبرازه متبلوراً في قواعد ودلائل يتبناها أهل كل مصر»[2]. وفي النصف الثاني من القرن الأول تحديداً اشتد النزاع بين فقهاء الحجاز وفقهاء العراق، فقد حدث أن توزع فقهاء البلدين إلى قسمين: قسم يتمسك بالموروث ويدعو إلى اعتماده كأصل لاستنباط الأحكام، وكان فقهاء الحجاز هم المتمسكون بهذا الأصل، والقسم الآخر وهم فقهاء العراق تمسكوا بالرأي واعتبروه الأصل في فهم الموروث واستنباط الأحكام [3].

وهذا النزاع في الحقيقة لم يكن بين النص والرأي، وإنما كان نزاعاً في وجهات النظر، أو في بعض الجزئيات «فما من إمام منهم إلا وقد تبع الأثر، إلا أن الخلاف وإن كان ظاهره في المبدأ، لكن في التحقيق إنما هو في بعض الجزئيات، يثبت فيها الأثر عند الحجازيين دون العراقيين، فيأخذ به الأولون

---

(1) إعلام الموقعين 1 : 22 وما بعدها.

(2) عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص43، 44.

(3) الجابري، تكوين العقل العربي ص100، 101، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،ط4، 1989م.

ويتركه الآخرون لعدم اطلاعهم عليه أو وجود قادح عندهم، ومن جملة ما اعتبروه قادحاً ألا يعمل به علماء بلدهم، فيقولون: لولا أن هناك قادحاً ما عملوا به واشتهر... فيصير الأولون يذمون الآخرين بنبذ السّنة واتباع الرأي، والآخرون يذمون الأولين بالجمود وضعف التفكير))[1].

ولم تكن منازعات الفقهاء يومئذ تدعو إلى القطيعة والتنابذ، وإنما كانت تحث على طلب العلم والحديث، وتُشجع على الارتحال من بلد إلى بلد؛ ليطّلع فقهاء كل بلد على ما لدى فقهاء البلد الآخر؛ وبذلك اقتربت الرؤى، وأدت إلى إيجاد تصور مبدئي للقوانين الفقهية، وطرق الاستنباط، ومع ذلك ظلت الحاجة إلى إرساء هذا العلم على أُسس وأصول تلوح لتحدّ من هذا النزاع، وتقضي على هذا التضخم، أو تقلل من خطره. إنّ ((هذا الجو العلمي الفقهي الذي عاشه فقهاء الصحابة والتابعين بما كان فيه من اختلاف وتعدد لمناهج الاستنباط جسّم المشاكل العلمية التي تواجه الفقهاء، والتي أصبحت تتطلب الحلول العاجلة، وبالجملة فقد تقدمت الأسباب السابقة في هذا العصر بعلم أصول الفقه نحو التدوين خطوات حثيثة))[2].

4- تابعو التابعين وأصول الفقه:

وهم الذين عاصروا التابعين وحملوا عنهم العلم، وقد سار هؤلاء على نهج سلفهم في استنباط الأحكام من مصادرها، يقول ابن حزم: ((ثم أتى بعد التابعين فقهاء الأمصار كأبي حنيفة، وسفيان، وابن أبي ليلى، وابن جُريج بمكة، ومالك وابن الماجشون بالمدينة، وعثمان البَتّي وسوار بالبصرة، والأوزاعي بالشام، والليث بمصر، فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل

(1) الثعالبي، الفكر السامي1: 316، تحقيق: عبد العزيز القارئ، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ط1، 1975م.

(2) عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص46،47.

واحد عن التابعين من أهل بلده فيما كان عندهم، واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم وهو موجود عند غيرهم، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها))[1].

وقد تجمّع لدى هذه الطبقة من الأحاديث النبوية، وفتاوى الصحابة، وأقوال التابعين، ما لم يتجمع لمن سبقهم، وكانوا يرجعون إلى أقوال الصحابة إذا اختلفت أحاديث الرسول ﷺ، فإذا ما اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين، تخيروا من أقوال شيوخهم وأصولهم، فيفضلونهم على علماء غيرهم من الأمصار [2].

وقد رُوي عن أئمة هذه الفترة نصوص أصولية تُبين وضوح الفكر الأصولي في معالمه واتجاهاته، وشروع علماء الإسلام في تدوينه، كتلك المكاتبة التي جرت بين الإمام مالك بن أنس إمام دار الهجرة، والليث بن سعد عالم مصر، حيث تعْرض هذه المكاتبة منهج السلف في استنباط الأحكام من مصادرها [3].

وقد برز في هذه الفترة أئمة مجتهدون؛ ورثوا علم سلفهم ومناهجهم في استنباط الأحكام، اشتهر منهم أئمة المذاهب المعروفون؛ أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل [4].

وكان هؤلاء قد أوضحوا بالأقوال والممارسات معالم الاجتهاد، وميزوا مناهجه، وحددوا مصادر أصول الفقه لكل مذهب وجماعة، لكن باتت الحاجة ماسة لوضع خطة مدروسة موحدة لاستنباط الأحكام، توحّد فكر الجماعة الإسلامية وتوجهها، وتبعدها عن سُبل الفرقة والانشقاق [5].

(1) الإحكام في أصول الأحكام 2 : 247.
(2) ينظر: عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص49، 50.
(3) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين 3 : 83 ...88.
(4) ينظر: المصدر نفسه1 : 22 وما بعدها.
(5) ينظر: عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص58، 59.

وما إن بدأت بوادر التأليف تظهر، وتُحدد مدلولات العلوم الإسلامية في العقيدة والتفسير والفقه والحديث، وتتميز موضوعات كل علم، حتى بدأت الانبثاقات الأولى لعلم أصول الفقه.

ثانياً - تأسيس علم أصول الفقه بعد التدوين:

اتضح من خلال العرض السابق أن أصول الفقه ملازم للفقه نشأةً، فالأصول والقواعد التي تحكم عملية الاستنباط موجودة ما دام الفقه موجوداً، فأما تلكم المراحل السابقة في تاريخ أصول الفقه فقد مهدت السبيل لتدوين هذا العلم، وإخراجه تام المعاني، واضح المعالم، فتمخضت تلك الجهود السابقة عن «مرحلة جديدة في عمر هذا العلم هي مرحلة التدوين، بجمع تلك القواعد، وتنظيمها، وتحريرها، وتنقيحها، والإضافة إليها، ثم إبرازها في صورة متكاملة؛ ليأخذ أصول الفقه عن طريق ذلك وضعه كفن مستقل بين الفنون الإسلامية»(1).

ومما هو معلوم أن الخلاف فيمن سبق إلى التأليف في هذا العلم، سيظل باقياً، فالأحناف يقولون: بأسبقية أئمتهم إلى التأليف في أصول الفقه، ويذكرون الإمام أباحنيفة، وصاحبيه أبايوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني. وينازعهم الشيعة في هذا الأمر، فينسبون تدوين أصول الفقه إلى الإمام محمد الباقر ابن علي زين العابدين، وابنه أبي عبد الله جعفر الصادق (2).

على أن الذي انتهى إليه جمهور العلماء، وأغلب المؤرخين والمهتمين بأصول الفقه؛ أن أول من دوّن أصول الفقه وأفرده بالتأليف كعلم مستقل؛ هو

---

(1) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص36.

(2) ينظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه ص15، القاهرة، دار الفكر العربي،1997م. وشعبان إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله ص29 ، الرياض، دار المريخ، ط1، 1981 م. وعبدالوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي ص60.

الإمام محمد بن إدريس الشافعي ﷺ ففي هذا العلم أملى الشافعي رسالته المعروفة بطلب من الإمام عبد الرحمن بن مهدي، ثم أرسل إليه ما أملاه فسُمي لذلك بالرسالة [1].

«وقد بيّن الإمام الشافعي في هذه الرسالة المنهج الذي يجب أن يسير عليه كل مجتهد، وجمع بين منهجي أهل السنّة والرأي، مبيناً الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنّة، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والعام الذي أُريد به ظاهره، والعام الذي أريد به غير ظاهره، وحجيّة خبر الآحاد، وبيّن منزلة السنّة ومكانتها، وتكلم على القياس والإجماع، والاجتهاد، وشروط المفتي وغير ذلك من المباحث الهامة»[2].

وقد جمع الإمام الشافعي في إملاء رسالته بين أمرين إجمالاً:

الأول: تحرير القواعد الأصولية، وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسُّنة، وإيضاح منهجه في الاستدلال، وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.
والثاني: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، وتطبيق كثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقاش للمخالفين تزيده جزالة العبارة قوة، وتكسبه جمالاً، فكان كتابه قاعدة محكمة بَنَى عليها من جاء بعده، ومنهجه فيها طريقاً واضحاً، سلكه من ألّف في هذا العلم وتوسّع فيه... ولو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته في الأمرين: تقعيداً، واستدلالاً، وتطبيقاً، وإيضاحاً بكثرة الأمثلة، وتركوا الخيال، وكثرة الجدل والفروض، واطّرحوا العصبية في النقاش والحِجاج، ولم يزيدوا إلا ما تقتضي طبيعة النماء في العلوم إضافته من مسائل وتفاصيل، لما أُصّل في

---

(1) ينظر: الإسنوي، التمهيد ص45، تحقيق: محمد هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة،ط1، 1979م. وابن خلدون، المقدمة ص288.
(2) شعبان إسماعيل، أصول الفقه ص27.

الأبواب إلا ما تدعوا إليه الحاجة من التطبيق، والتمثيل من واقع الحياة للإيضاح، كما فعل ابن حزم، لسَهُل هذا العلم على طالبيه، ولانتهى بمن اشتغل به إلى صفوف المجتهدين من قريب [1].

المدارس الأصولية:

استمر التأليف في علم الأصول بعد الإمام الشافعي، وظهرت المدارس الأصولية التي اتجهت بعلم الأصول نحو «مرحلة جديدة في تطوره من جهة صياغته، وترتيب مباحثه، وإغناء المباحث وإثرائها في جوانبها المختلفة؛ الكلامية، واللغوية، والشرعية»[2].

والمدارس التي انتهى إليها علم أصول الفقه مدرستان هما:

1- مدرسة المتكلمين وتُسمى (بالشافعية).

2- مدرسة الفقهاء وتسمى (بالحنفية).

أولاً - مدرسة المتكلمين أو (الشافعية):

تقوم هذه المدرسة على «اتجاه نظري لا يتأثر بفروع الفقه، وإنما كان يهتم أصحاب هذا الاتجاه نحو تحرير المسائل، وتقرير القواعد على المبادئ المنطقية، وإقامة الأدلة عليها مجردة عن الفروع الفقهية... ولا يحسنها إلا من أتقن المنطق، والبحث والمناظرة»[3].

وسُميت هذه المدرسة بمدرسة المتكلمين؛ «لأن كثيراً من المشتغلين

---

(1) ينظر: عبد الرزاق عفيفي، مقدمة كتاب الإحكام (الآمدي)، نقلاً عن عبد السلام بن محمد، المرتقى الذلول ص13.. 15، المكتبة الإسلامية،2001م.

(2) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص47.

(3) شعبان إسماعيل، أصول الفقه ص31،30.

بعلم الكلام قد كتبوا فيها؛ إذ إنها بمنهجها العقلي المجرد قد شاقتهم، وأغرتهم بالكتابة فيها؛ لأن منهجها يتفق مع منهجهم العقلي ونظرهم للحقائق بصورة مجردة، فبحثوا فيها كما هو دأبهم في علم الكلام »[1].

وتُسمى كذلك بمدرسة (الشافعية) مع أن الشافعي بريء منها، وإنما نُسبت إلى الشافعي؛ لأن كثيراً من متكلمي الشافعية قد صنّفوا في أصول الفقه على هذا النهج، وإلا فإن طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي قد احتذاها كثير من أصوليي المذاهب الأربعة وغيرهم.

وأرباب هذه المدرسة غلب على إنتاجهم الأصولي التجريد والبحث النظري العقيم، الذي لا يهدف إلى ممارسة الفقه بصورة عملية...من ثَمَّ تعسرت الدراسة الأصولية بالصياغة الكلامية، وكثرة الفروض والاحتمالات، وتشقيق القول بما لا منفعة فيه، ممّا صدّ كثيراً من الدارسين عنه، وحُرموا بسبب ذلك من منافع علم الأصول [2].

كتب هذه المدرسة:

شاعت طريقة المتكلمين الأصولية، واعتنى الناس بها، وأُلفت أشهر الكتب على نهجهم. وأهم هذه الكتب:

1- كتاب (العُمَد) للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

2- كتاب (المُعتمَد) لأبي الحسين البصري.

3- كتاب (البرهان في أصول الفقه) لإمام الحرمين الجويني.

4- كتاب (المستصفى من أصول الفقه) لأبي حامد الغزالي.

---

(1) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص49، 50.

(2) عبد السلام بن محمد، المرتقى الذلول ص17 بتصرف.

5- كتاب (المحصول في أصول الفقه) للفخر الرازي.

6- كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) لسيف الدين الآمدي.

وقد لخص الآمدي والرازي كتب من سبقهما مع إضفاء زيادات عليها، ثم لخص كثيرون كتابي الآمدي والرازي، وأوغلوا في الاختصار إيغالاً شديداً «حتى بلغ حد الرموز، ثم جاءت الشروح تحل هذه الرموز، فكثر التلخيص، وكثر التوضيح والشرح» [1].

ثانياً - مدرسة الفقهاء أو (الحنفية) :

يقوم منهج مدرسة الفقهاء على استخلاص قوانين الأصول من الفروع الفقهية «وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تفريع المسائل فيها على النكت الفقهية»[2]. يقول ابن خلدون موضحاً منهج هذه المدرسة في البحث الأصولي: «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها...إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية»[3].

وتُنسب هذه المدرسة إلى (الحنفية)؛ لأن الإمام أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما لم تُؤْثر عنهم أصول مدونة لاستنباط الأحكام، إنما كانوا يعالجون المسائل الفقهية التي تُعرض عليهم بالنظر والاستدلال، دون الرجوع إلى مدونات أصولية محددة، فلما جاء المتأخرون

---

(1) أبو زهرة، أصول الفقه ص21.

(2) الخضري، أصول الفقه ص9 ، تحقيق: خيري سعيد، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

(3) المقدمة ص288.

من فقهائهم أرادوا أن يدونوا أصول مذهبهم، فلم يكن أمامهم سوى استنباط تلك الأصول من فروع أئمتهم [1]. ولقد أصبحت أصول هذه المدرسة «غير حاكمة على الفروع بعد أن دُوِّنت ، أي أنهم استنبطوا القواعد التي تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهي مقاييس مقررة وليست مقاييس حاكمة» [2].

وبتعبير آخر فإن تلك القواعد تُمكّن «المتضلع فيها من تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول؛ لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاولين لها من مقلدي المذاهب»[3].

وذهب بعض المهتمين بعلم الأصول إلى أن طريقة الفقهاء «لم تكن غايتها تكوين المجتهد المطلق، إنما هدفت إلى دعم المذهبية وترسيخ التقليد، فصار همُّ أصحابها الدفاع عن أصول أئمتهم في كل ما ذهبوا إليه، فإذا كان الإمام الشافعي قد استنبط قوانين كلية عامة، لاستنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنّة، وكليات الشريعة، ومسالك الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين؛ فإن أصحاب هذه المدرسة جعلوا الأصول ثمرة تلك الأحكام الفقهية، بدلاً من أن تكون هذه الأحكام هي ثمرة تلك الأصول، فتنكبوا بذلك عن النهج القويم»[4].

ويبدو أن هذا الحكم يحتاج إلى فضل تأمل؛ ذلك لأن الفروع أو الجزئيات هي أصول الكليات، ووضع الكليات مؤسس على استقراء الجزئيات، «والعلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في

---

(1) ينظر: خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص53.
(2) أبو زهرة، أصول الفقه ص22.
(3) محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب ص17، تونس، الشركة التونسية للتوزيع.
(4) عبد السلام بن محمد، المرتقى الذلول ص17.

الخارج، وإنما هو مضمّن في الجزئيات.. فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي في الحقيقة.. وإذا خالف الكليُ الجزئي؛ مع أنّا إنما نأخذه من الجزئي، دلّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي.. فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئيٍ يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد »[1].

كتب هذه المدرسة:

وأهم كتب هذه المدرسة هي:

1- كتاب (أصول أبي الحسن الكرخي).

2- كتاب (أصول الفقه) لأبي بكر الرازي المعروف بالجصاص.

3- كتاب (تأسيس النظر) لأبي زيد الدبوسي.

4- كتاب (أصول البزدوي) لفخر الإسلام البزدوي.

5- كتاب (أصول السرخسي) لأبي بكر السرخسي.

الجمع بين المدرستين:

ظهرت في القرن السابع الهجري مدرسة أصولية ثالثة، تَميّز إنتاجها الأصولي بالجمع بين الطريقتين – أعني طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء –

---

(1) الشاطبي، الموافقات 3: 8..10، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.

حيث يقوم منهج هذه المدرسة: ((على عرض الآراء الأصولية المقررة في المدرستين السابقتين مع المقارنة بينهما))[1].

كما تتميز مؤلفات هذه المدرسة بالإيجاز في عباراتها، التي تبلغ حد التعقيد، بل تكاد تبلغ درجة يصعب فيها فهم النصوص المجردة عن شروحها[2].

كتب هذه المدرسة:

1- كتاب (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام) لمظفر الدين الساعاتي.

2- كتاب (تنقيح الأصول) لصدر الشريعة الحنفي.

3- كتاب (جمع الجوامع) لتاج الدين السبكي.

4- كتاب (التحرير) للكمال بن الهمام الحنفي.

---

(1) خليفة بابكر، دراسات في أصول الفقه الإسلامي ص57.

(2) ينظر: الخضري، أصول الفقه ص13.

المبحث الثالث

العلاقة بين علم أصول الفقه والبلاغة العربية

بعد التعريف بعلم أصول الفقه والتأريخ له، لا أهم بعد ذلك من أن تُدرس العلاقة بين أصول الفقه والبلاغة العربية.

وبادئ ذي بدء أقول: إن الدراسات البلاغية بدأت وقطعت أشواطاً من التطور أساسية وحاسمة خارج الدائرة البلاغية، ففي مراحل نشأتها الأولى أسهمت طوائف عديدة من لغويين، ونحاة، ومتكلمين، ونقّاد، ومفسرين، وأصوليين، في تطوير الدراسات البلاغية. وكان لكل طائفة اتجاهها المعيّن ومشربها الخاص، لكنها لم تكن اتجاهات متضاربة متنافرة بقدر ما كانت متضافرة متآخية؛ تسير في قنوات مختلفة، لكنها في النهاية تصب في مجرى واحد.

إن مسيرة البلاغة العربية نفسها تؤكد ظاهرة استفادة البلاغة العربية من كل روافد الحياة الفكرية؛ الكلامية، والفلسفية، والأصولية، واللغوية، والأدبية، يومَ كانت في حركة نمو وازدهار، ثم أصابها الضمور عندما استغنت بذاتها فتحولت إلى قواعد جافة.

إن ذلكم التراث البلاغي الذي خلّفه أسلافنا بمختلف ألوانه وطُعومه غائب اليوم عن مناهجنا الدراسية، وما يُدرَّس اليوم في جامعاتنا ومدارسنا من علوم البلاغة لا يمثل عُشر ما تركه السلف من علوم بلاغية. فلماذا لا يُعاد النظر في ذلك التراث، وتُعاد صياغته بلغة العصر وروحه؟ إذا كان غير مفهوم بلغة العصر الذي كُتب فيه. فإن لكل زمان خطابه وألفاظه، وقد قال ابن كيسان: «نظرنا في كتاب سيبويه فوجدناه في الموضع الذي يستحقه، ووجدنا ألفاظه تحتاج إلى عبارة وإيضاح؛ لأنه كتاب أُلّف في زمان كان أهله

يألفون مثل هذه الألفاظ فاختُصر على مذهبهم))[1]. ثم كَتب نحاة كل جيل علم النحو بلغتهم، وأفرغوا عليه روح عصرهم، وكذلك فعل الفقهاء مع علم الفقه؛ فلماذا لا يحدث الشيء نفسه مع التراث البلاغي؟

إنَّ ما يُدرّس اليوم من علوم البلاغة لا يُمثّل إلا شذرة أو قطرة من بحر تراثنا البلاغي، فالمعتمد اليوم في مناهجنا من علوم البلاغة هو ما لخصه ابن الخطيب الرازي من كلام الإمام عبد القاهر الجرجاني، فأخذ أشياء وترك أشياء، ثم جاء أبو يعقوب السكاكي وأخذ من كلام الرازي وترك، ثم جاء الخطيب القزويني ولخص ما أخذه السكاكي، ثم وُضعت الشروح والحواشي والتقارير على هذا التلخيص، وبات هو المنهج المعتمد في المناهج العلمية إلى يوم الناس هذا. ويا ليتهم إذ أخذوا من بلاغة عبدالقاهر أخذوها كلها، لكنّ الذي أخذوه لا يصل إلى ثلث ما تركه عبدالقاهر من بلاغة عالية ورائعة وغائبة في الوقت ذاته عن ساحة الدرس البلاغي.

لقد أُهملت تلكمُ النفائس والذخائر في التراث البلاغي الذي تركه السلف، فأين العلوم البلاغية التي تركها أبو عثمان الجاحظ عن مناهجنا اليوم، وهذا كتابه (البيان والتبيين) بين أيدينا، فعنوانه يدل على أنه في صلب البلاغة؛ لأن البيان هو البلاغة، أي إنشاء القول البليغ، والتبيين يعني استكشاف هذا البيان والتعرف على أسراره، إن هذا المصنَّف بكل عطائه هو اليوم خارج دراساتنا البلاغية. وأين تراث ابن قتيبة البلاغي، وتراث المرزباني، والعسكري، والآمدي، وقدامة، وابن رشيق، والتوحيدي... لماذا لا نفكر في بناء بلاغة جديدة من هذا التراث كله؟ ولماذا لا نسعى إلى تطوير مناهجنا البلاغية مقتبسين من نور هذا التراث البلاغي العظيم؟

---

(1) عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب 1: 371، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، دار الكتب العلمية1967م.

وعوداً على بدء أقول: إنّ العلاقة بين علم الأصول والبلاغة وثيقة وظاهرة، وفيما يلي جملة من النصوص التي أُشير فيها إشارة واضحة إلى العلاقة بين هذين العلمين.

أشار **أبو يعقوب السكاكي** المتوفى سنة ست وعشرين وستمائة للهجرة، إلى توزّع علوم البلاغة بين تخصصات متعددة، منها علم الأصول، وذلك في قوله: ((علم تراه أيدي سبأ، فجزء حوته الدبور، وجزء حوته الصبا، انظر باب التحديد فإنه جزء منه في أيدي من هو، انظر باب الاستدلال فإنه جزء منه في أيدي من هو، بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي ومن يتولاها))(1).

وكان الإمام بهاء الدين السُبكي المتوفى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة للهجرة قد أشار إشارة واضحة إلى الصلة الوثيقة بين علمي الأصول وعلم المعاني في قوله: ((واعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل؛ فإن الخبر والإنشاء اللذينِ يتكلم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول، وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح، كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني، وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارع عن غيره إلا الحكم الشرعي والقياس وأشياء يسيرة))(2).

وللإمام أبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة تسعين وسبعمائة كلام في الصلة بين بعض مباحث البلاغيين والأصوليين، وتنبيه إلى أن دراسة أسباب النزول لدى الأصوليين تقابلها دراسة القرائن ومقتضيات الأحوال عند

(1) مفتاح العلوم ص99، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1،1937م.

(2) شروح التلخيص، عروس الأفراح1 : 53، بيروت، دار الكتب العلمية.

البلاغيين، وهذا كلامه نصاً، قال: ((معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أنّ علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد الكلام؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أُخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجية، وعمدتها مقتضيات الأحوال،...وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فَهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال))[1].

ويقول الدكتور أحمد مطلوب: ((أثّر الأصوليون والفقهاء في البلاغة، وفي كتب أصول الفقه بحوث مستفيضة عن الخبر والإنشاء، والحقيقة والمجاز، وهي بحوث تدل على استئثار علم أصول الفقه بها))[2]. ويقول في موضع آخر: ((إن اهتمام علماء أصول الفقه بالمباحث البلاغية التي وشحوا بها كتبهم، واعتبروها من طرق الفقه دفع البلاغة إلى وضع القواعد الواضحة، والتقسيمات الدقيقة؛ لحاجتهم إليها في استنباط الأصول والأحكام))[3].

ويقول الدكتور السيد عبد الغفار: ((تكشّف لي أيضاً أن الأصوليين في تناولهم للغة عرضوا للكثير من فروع البلاغة، يظهر ذلك في تناولهم للعام والخاص، والتعريف والتنكير، والاستغراق من ناحية المفرد والجمع، إلا أنهم

(1) الموافقات3: 347.
(2) مناهج بلاغية ص64، بيروت، ط1، 1973م.
(3) المصدر نفسه ص78.

قد توصلوا إلى أدق من ذلك، فوضعوا للمجاز علامات يُعرف بها، وهو تناول لم يطرقه علماء البلاغة أنفسهم))[1].

بل تتضح العلاقة بين علم الأصول والبلاغة من وجه آخر، وهو المنهج الكلي العام في دراسة عناصر العملية البيانية، أعني (الخطاب والمخاطِب والمخاطَب والقرائن والأحوال المحيطة بالنص)، فكل من البلاغيين والأصوليين درسوا هذه العناصر الأربعة وبينوا شروطها؛ لكي تتم العملية البيانية بنجاح، مع بعض التفاوت في التفاصيل والجزئيات. وهذا اللون من الدراسة البيانية نجده عند أبي عثمان الجاحظ، حيث أقام مدونته البلاغية (البيان والتبيين) على هذا النوع من الدراسة البلاغية، فقد درس كل عنصر من عناصر العملية البيانية، وأوضح شروطه وقوانينه، لكن على غير تنظيم وتبويب مطرد، وإنما في مواضع متفرقة من الكتاب بكامل أجزائه.

فأول هذه العناصر وهو الكلام أو (الخطاب) فقد ذكر الجاحظ شروطه والصفات التي متى توافرت فيه كان قميناً بأن يؤدي الحق الذي عليه، صوب العملية البيانية، من ذلك قوله: ((فإذا كان المعنى شريفاً، واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزهاً عن الاختلال، مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد، ما لا يَمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة))[2].

إلى غير ذلك من شروط الخطاب في مواضع متفرقة ولسنا بصدد إحصائها.

---

(1) التصور اللغوي عند الأصوليين ص168،169، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية،1991م.
(2) البيان والتبيين1 : 83، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل.وينظر:2: 7، 8.

أما المتكلم أو (المخاطِب) وهو من أهم عناصر العملية البيانية، فقد ذكر الجاحظ ما ينبغي أن يكون عليه من فصاحة وبلاغة، وسلامة من العيوب التي تعتري أعضاء النطق، وما ينبغي أن يبتعد عنه من تكلف واستكراه .. نحو قوله: «رأس الخطابة الطبع، وعمودها الدُّربة، وجناحاها رواية الكلام، وحَليها الإعراب، وبهاؤها تخيّر الألفاظ، والمحبة مقرونة بقلة الاستكراه»[1].

ونحو قوله أيضاً فيما نقله عن بشر بن المعتمر: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين المستمعين، وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقيم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقيم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[2].

وأما المستمع أو (المخاطَب) فله شروط، وهو عنصر مهم في العملية البيانية، فلابد أن يكون قادراً على فهم معان الكلام، وإدراك مضامين الصيغ فليس «يعرف حقائق مقادير المعاني، ومحصول حدود لطائف الأمور، إلا عالم حكيم، ومعتدل الأخلاط عليم، وإلا القوي المنة، الوثيق العقدة، والذي لا يميل مع ما يستميل الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر»[3]. وكذلك ينبغي للمخاطَب أن يحسن الاستماع، والإقبال على المتكلم، نقل الجاحظ عن بعضهم قوله: «لا تطعم طعامك من لا يشتهيه، يريد: لا تُقبل بحديثك على من لا يُقبل عليه بوجهه»[4]. وروى عن ابن مسعود ﵁ قوله:

---

(1) البيان والتبيين 1 : 44.
(2) المصدر نفسه 1 : 139.
(3) المصدر نفسه 1 : 9.
(4) المصدر نفسه 1 : 103، 104.

«حدّث الناس ما حدجوك بأبصارهم، وأذنوا لك بأسماعهم، ولحظوك بأبصارهم، وإذا رأيت منهم فترة فأمسك » [1].

والعنصر الرابع: هو القرائن ومقتضى الحال؛ فقد ذكر الجاحظ شروطها أيضاً، من ذلك ما رواه عن علي بن الحسين في أهمية معرفة ما يقتضيه كل حال ومقام من كلام قال: «لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة، وجملة الحال في صواب التبيين؛ لأعربوا عن كل ما تخلّج في صدورهم »[2]. وروى عن ابن المقفع قوله: « إذا أعْطيتَ كل مقام حقه، وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما فاتك من رضا الحاسد والعدو؛ فإنه لا يرضيهما شيء، وأما الجاهل فلست منه وليس منك »[3]. إلى غير ذلك من شروط وقواعد عناصر العملية البيانية التي درسها الجاحظ، وهذا اللون من الدراسة البلاغية يحتاج إلى فضل تأمل، وإفراد بالبحث.

وإذا ما انتقلنا إلى الأصوليين، ونظرنا إلى مباحثهم باعتبار المفهوم البياني العام، لمسنا التقارب في منهجية الدراسة البيانية بينهم وبين البلاغيين. وإن كانت دراسة الأصوليين أحرص على الدقة والترتيب والتبويب، من دراسة البلاغيين.

فأما عن العنصر الأول (الخطاب) وهو المتمثل في مصادر أحكام الشريعة (الكتاب والسنة والإجماع) فإن عناية علماء أصول الفقه بهذه الأدلة لا تحتاج إلى إبانة [4].

---

(1) البيان والتبيين 1 : 104.
(2) المصدر نفسه 1 : 84.
(3) المصدر نفسه 1 : 115 ، 116.
(4) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 :287 وما بعدها.

وأما المخاطِب فيُقَابل في دراسة علماء الأصول بما قرروه من حقيقة كلامه سبحانه وتعالى، مع الاحتراز عما خاض فيه بعض أصوليي الأشاعرة من القول بأن كلام الله بلا حرف ولا صوت [1].

وأما المخاطَب فإن دراسة علماء الأصول لهذا العنصر متفوقة على كل دراسة بلاغية أو لغوية، قديمة، أو حديثة، فالأصوليون يدرسون أحوال (المُكلّف) من حيث امتثاله للأحكام، وأعذاره التي تُسقط عنه التكليف...الخ. وكذلك يندرج تحت هذا العنصر مباحثهم حول المجتهد، المتصدر لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، فقد اعتنى به الأصوليون عناية خاصة، وأسهبوا في بيان شروطه وأحكامه [2].

والعنصر الرابع وهو الحال، والقرائن والسياق، وكل ما يحيط بالنص أوالخطاب من أدلة تعين على تحديد معناه، والوعي بأهمية هذا العنصر واضح في دراسات علماء الأصول البلاغية كدراستهم لأسباب النزول [3]، والعناصر السياقية؛ اللفظية منها والاجتماعية [4]. ومما استأثر به الأصوليون دراستهم للحكم الشرعي؛ إذ هو الثمرة التي تقوم من أجلها كل العملية البيانية لدى الأصوليين [5].

وأما المباحث البلاغية المعروفة في علمي المعاني والبيان، فتقابلها في دراسات الأصوليين ما تعارفوا عليه باسم طرق الاستدلال أو طرق الاستثمار [6].

---

(1) ينظر: الجويني، البرهان 1 :149.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفى 2 :509.

(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات 3 :347.

(4) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص187، دار الجميل، 2001م.

(5) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 : 133.

(6) ينظر: المصدر نفسه 1 : 657.

الفرق بين منهجي كلٍ من الأصوليين والبلاغيين:

وعلى الرغم من هذا التقارب في المنهج البياني بين البلاغيين والأصوليين؛ فإن ثمة فارقاً جوهرياً بينهما؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الدراسة البلاغية عند الجاحظ وأضرابه تنصبّ على وضع شروط وقوانين إنتاج الخطاب البليغ، كانت دراسة الأصوليين تنحو منحى وضع شروط وقوانين تفسير الخطاب البليغ. وهذا ما يفسر لنا اتجاه الدراسة البلاغية بعد عصر الجاحظ اتجاهاً منطقياً تحليلياً، فالمنهج الذي أنتجه الأصوليون والفقهاء هو الذي صرف البلاغيين من الاهتمام بشروط وتقنيات إنتاج الخطاب البليغ إلى الانكباب على دراسة قوانين تفسير الخطاب البليغ.

ويظهر تأثر البلاغيين بالتيار البياني الذي كونه الأصوليون، في مصنفات المتكلمين التي درست قضية إعجاز القرآن الكريم، حيث رأى المتكلمون أن طريقة نظم القرآن للألفاظ والمعاني من أبرز مظاهر إعجازه. بسبب ذلك التحق المتكلمون والبلاغيون بزملائهم الأصوليين؛ الذين انشغلوا منذ البداية كما أسلفنا بوضع قوانين لتفسير الخطاب البليغ [(1)].

وقد عزا بعض الباحثين هذا التحول في الدراسة البلاغية؛ بسبب تسرب العلوم الفلسفية إلى الأدب العربي، فتحولت الدراسة البلاغية بذلك من الأدب إلى الفلسفة، وحامل لواء هذا المذهب هو الدكتور طه حسين (عميد الأدب العرب)!! يقول في بعض كتاباته: «لقد أنشأ متكلمو المعتزلة هذا البيان، إذا صحّ التعبير، وتعهدوه، وقلما كان يفلت من أيديهم، وقد بقي أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة ما بقي أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي،

---

(1) ينظر: الجابري، بنية العقل العربي ص20، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993م.

وينهلون من موارده العذبة، فلما أصبحوا أكثر اشتغالاً بالفلسفة منهم بالأدب؛ أصبح بيانهم أقرب إلى الفلسفة منه إلى الأدب، ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عندما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غُرّة كتب البيان العربي إلا فيلسوفاً يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه، وإنّا لنجد في كتابه المذكور جراثيم الطريقة التقريرية التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس ›› [1].

وهذا مذهب لا يُسلّم به؛ لأن الذي ‹‹حدث هو هيمنة النظرة أو الرؤية البيانية الأصولية الفقهية، بفعل تطورات داخلية عربية بيانية عرفها علم الكلام نفسه، نعني بذلك انشغال الناس بمسألة الإعجاز القرآني، ومعروف أن أهم ما كان يشغل عبد القاهر الجرجاني في تحليلاته البلاغية هو بيان (دلائل الإعجاز) في الخطاب العربي المبين وعلى رأسه القرآن، وكان من الطبيعي أن ينعكس ما أبرزناه من هيمنة الرؤية البيانية الأصولية الفقهية في الساحة البلاغية العربية، فتحولت البلاغة من الاعتماد على التنويع في الموضوعات والترويح على السامع... إلى الاعتماد على عرض الفكرة وتقريرها بخطاب استدلالي سجالي ››[2]. ولا نستطيع أن ننكر أن للفلسفة والمنطق أثراً في البلاغة، بل وفي علم الأصول، وأنّ كثيراً من الظواهر الفكرية والعقدية والمذهبية التي حدثت بين أهل الإسلام متسببة عن غزو المنطق الأرسطي لعقول كثير من أهل النظر من المسلمين؛ لكن ينبغي أن نعلم هذا الأثر كان محدوداً؛ لأن المنهج البياني العربي الإسلامي أنشأته

---

(1) طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، عند قدامة بن جعفر، نقد النثر ص14، تحقيق: طه حسين، وعبد الحميد العبادي، القاهرة، مطبعة مصر 1939م، وعنوان هذا الكتاب ونسبته إلى قدامة بن جعفر وهمٌ من محققيه، فعنوانه في الحقيقة هو (البرهان في وجوه البيان)، ومؤلفه هو ابن وهب الكاتب.

(2) الجابري، بنية العقل العربي ص32.

المنظومة الإسلامية، ولم تكدّر صفوه علوم دخيلة، سواء منها علم المنطق اليوناني أو غيره، بل الثابت أن معظم مفكري الإسلام على اختلاف نزعاتهم، وتباين اتجاهاتهم لم يقبلوا المنطق اليوناني جملة وتفصيلاً.

إن المنهج الأصولي والبياني العربي الأصيل أقدر من غيره على التعامل مع النصوص، فهماً واستنباطاً، وإنه الأوفق لتأسيس التفكير الإنساني السليم الذي يلائم الفطرة ويستجيب لمقتضيات العقل الصريح.

وعبثاً حاول بعض الباحثين إيجاد صلة بين المنهج البياني العربي (الأصولي والبلاغي) وبين المنطق اليوناني (1)، لكنّ الحقائق التاريخية أثبتت عدم قبول مفكري الإسلام للمنطق اليوناني، وقد روى السيوطي عن الإمام الشافعي قوله: ((ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس..ولم ينزل القرآن ولا أتت السنّة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح)) (2).

وهذا النص يدحض زعم من قال بتأثر الإمام الشافعي بالمنطق الأرسطي (3)، ((ولم يكن موقف الإمام الشافعي من المنطق الأرسطاطاليسي سلبياً فحسب، فاقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاطاليسي، بل كانت فيه ناحية إيجابية هي مهاجمة المنطق الأرسطاطاليسي مهاجمة شديدة، تصل إلى حد التحريم، وعلل هذا الهجوم بعلل مختلفة أهمها: استناد المنطق

---

(1) ينظر: علي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص30، 79 وما بعدها، بيروت، دار النهضة ط3، 1984م.

(2) صون الكلام عن فن المنطق والكلام ص45، شرح وتعليق: علي النشار، القاهرة، مطبعة السعادة ط1، 1947م.

(3) المصدر السابق ص85.

الأرسطاليسي إلى خصائص اللغة اليونانية، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية، فأدى تطبيق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض ›› (1).

وتأسيساً على ما تقدم يمكننا القول: إن علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء وبلاغيين كان لهم منطقهم الخاص في تحليل النصوص، واستبطان مضامينها، والمستقل بِمنهجية بيانية خاصة، أنتجتها المنظومة الإسلامية، وهذا ما قرره أبو سعيد السيرافي في مناظرته مع يونس بن متّى، المُدل بِمنطق أسلافه اليونانيين، يقول – رحمه الله تعالى -: ‹‹وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم، ووقفت على غورهم في نظرهم وغوصهم في استنباطهم، وحسن تأويلهم لما يرد عليهم، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة، والكنايات المفيدة، والجهات القريبة والبعيدة، لحقّرت نفسك، وازدريت أصحابك، ولكان ما ذهبوا إليه، وتابعوا عليه أقلّ في عينك من السّها عند القمر، ومن الحصا عند الجبل ›› (2).

وفي هذا السياق نفسه يقول القاضي ابن قتيبة: ‹‹ولو أنّ مؤلف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا؛ حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو؛ لعدّ نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته لأيقن أنّ للعرب الحِكمة وفصلَ الخطاب ›› (3).

القيم الجمالية في الدراسة البلاغية لدى الأصوليين:

وجّه بعض الباحثين نقداً إلى دراسة الأصوليين البلاغية، مفاده أن المباحث البلاغية في الدراسات الأصولية أغفلت الناحية الجمالية (4).

---

(1) النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص86.

(2) أبوحيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة1: 127، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

(3) أدب الكاتب ص5، تحقيق: محمد محيي الدين، مصر، المكتبة التجارية، ط4، 1963م.

(4) ينظر :محمد صوفية،المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي ص27 ..29، طرابلس، مطبعة المنشأة العامة، ط1، 1984م.

وللرد على هذا النقد نقول: إن دراسة الأصوليين البلاغية ذات لون خاص، فعلى الرغم من أن الأصوليين والبلاغيين يشتركون في دراسة مباحث بلاغية معينة، كالأمر والنهي، والحقيقة والمجاز، فإن القيم الجمالية في الدراسة البلاغية لدى الأصوليين تتمثل في الوصول إلى الحكم الشرعي، أو استنباط معنى فقهي عن طريق القواعد التي يسمونها طرق الاستثمار أو الاستدلال، في حين أن القيَم الجمالية لدى البلاغيين تتمثل في تلك الأسرار واللطائف البلاغية الناتجة عن اختلاف وجوه نظم الكلام البليغ، في التقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والحقيقة والمجاز.. ومعنى هذا أنّ مناط الاهتمام عند البلاغيين يختلف عن مناط الاهتمام عند الأصوليين.

ولا يعرف القيمة الجمالية عند الوصول إلى حكم شرعي أو نكتة فقهية، أو اللذة التي تحدث عند استجلاء حقيقة من حقائق المعرفة، أو انفتاح باب من أبواب العلم بعد إدمان قرعه إلا أرباب هذا الشأن من المجتهدين والفقهاء. وغاية الأصوليين دائماً هي البيان، والوصول إلى المعنى وتحديده بدقة، وكذلك هذا هو جوهر البلاغة عند البلاغيين أمثال الجاحظ وعبد القاهر وأضرابهما.

يقول الإمام عبد القاهر: «وإذا كان هذا الوصف – الذي هو الإبانة – مقوِّم ذاته وأخص صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر، ومن هنا يتبين للمُحصِّل، ويتقرر في نفس المتأمل، كيف ينبغي أن يَحكم في تفاضل الأقوال؛ إذا أراد أن يقسّم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان» [1]. لكنّ المعنى عند البلاغيين لا يمكن القطع بأنه المقصود دون ما سواه، فهو متفاوت بحسب تفاوت القرائح الأدبية، وبحسب اختلاف طبائع المتذوقين وثقافاتهم.

---

(1) أسرار البلاغة، ص4، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط1، 1991م.

أما عند علماء الأصول فإن تحديد المعنى تحكمه قواعد وقوانين دقيقة؛ تعين على تحديد المعنى بدقة، وعند التعارض بين الأدلة تُسلك سبل الترجيح، فيكون هناك راجح ومرجوح. وإلقاء نظرة سريعة على طرق الاستدلال أو (القواعد البلاغية) عند الأصوليين تُبيّن المنهجية الدقيقة التي سلكوها لتحديد المعنى.

فهم يدرسون الألفاظ بحسب الوضع، ويقسمونها إلى خاصة، وعامة، ومشتركة، والخاصة تنقسم إلى أمر، ونهي، ومطلق، ومقيد. ويدرسون الألفاظ بحسب الاستعمال، ويقسمونها إلى حقيقية، ومجازية، وصريحة، وكناية. وكذلك يدرسونها بحسب الوضوح والإبهام، ويقسمونها إلى واضح الدلالة، ومبهم الدلالة. وواضح الدلالة ينقسم بحسب مراتب وضوحه إلى محكم، ومفسّر، ونص، وظاهر، ومبهم الدلالة يقسمونه بحسب مراتب خفائه إلى خفي، ومشكل، ومجمل، ومتشابه.

ويدرسون الألفاظ أيضاً بحسب الكيفية، ويقسمون دلالتها إلى قسمين: دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهوم. ودلالة المنطوق على قسمين: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، والمنطوق غير الصريح على ثلاثة أضرب: اقتضاء، وإيماء، وإشارة.

أما دلالة المفهوم فهي على قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة على أقسام أشهرها: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب. وهذه التقسيمات تندرج تحتها تفريعات ومسائل بلاغية شيقة، يعرف قيمتها الجمالية من يحسن هذا الطراز من الفنون البلاغية، ويجهلها من لا يعرف من علم الأصول إلا اسمه أو رسمه.

ولعل الذي يقول بغياب النواحي الجمالية عن دراسة الأصوليين البلاغية، إنما دفعه إلى اعتقاد ذلك تلك اللغة التي كُتبت بها مباحث

الأصوليين البلاغية، فلغة علماء الأصول في تقرير مسائلهم لغة علمية راقية، بعيدة عن شوائب التشخيص والتخيّل.

وهذا ما أفاده بعض الباحثين في قوله: «وعلى هذا فالتصور اللغوي عند الأصوليين يُعتبر تصوراً عقلياً، يُمكن أن يُوصف بالتصور العلمي للغة؛ لأنهم يُخلّصون اللغة من شوائب التشخيص والتخييل، وما يداخلها من أنواع الجمال اللفظي، فهي لغة فكر في الأساليب العادية، ومقاصد شرعية في نصوص الشرع، تُخطِّط للحياة الإنسانية في ماضيها، وحاضرها، ومستقبلها»[1].

ويبدو أنّ هذا القول مؤسس على اعتقاد أن اللغة العلمية ليست من علم البلاغة في شيء، ولم يكن هذا شأن أئمة البلاغة الأوائل، فالإمام عبد القاهر أدخل اللغة العلمية المتميزة دائرة البلاغة والبيان، فقال رحمه الله في تقرير ذلك: «وكذلك السبيل في المنثور من الكلام، فإنك تجد فيه متى شئت فصولاً تعلم أن لن يُستطاع في معانيها مثلها.. ومن أخص شيء بأن يُطلب ذلك فيه، الكتب المبتدأة الموضوعة في العلوم المستخرجة، فإنّا نجد أربابها قد سبقوا في فصول منها إلى ضرب من اللفظ والنَّظم؛ أعيا مَن بعدهم أن يطلبوا مثله، أو يجيئوا بشبيه له، فجعلوا لا يزيدون على أن يحفظوا تلك الفصول على وجوهها، ويؤدوا ألفاظهم فيها على نظامها وكما هي»[2].

بذلك يصير تحليل الصيغ وإدراك الفروق ليس مقصوراً على الشعر والنثر الأدبي، وإنما تدخل فيه كل عبارة فيها إتقان وتدقيق، مهما كان المعنى المعبر عنه، حتى ولو كان قاعدة نحوية أو فقهية، ما دامت جرت في كلام قائلها على سليقتها، كما جرت عبارات أهل الطبع الذين نستمد من كلامهم أصول بلاغتنا.

---

(1) السيد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين ص172.

(2) دلائل الإعجاز، ص604، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط3، 1992م.

وكان الإمام عبد القاهر يتذوق عبارات سيبويه، لا سيما تلك العبارات التي تلبّست عند سيبويه بِمعرفة استخرجها على غير مثال سابق، فجاءت عبارته عنها على غير مثال أيضاً، فهو بذلك يقارب بين العلوم والآداب، ويجعل التفوّق في لغة العلماء يضاهي التفوق في لغة الأدباء، وكما يغلب بعض الشعراء على صور من المعاني الأدبية، كذلك يغلب بعض العلماء على صور من المعاني العلمية [1].

من أمثلة ذلك قول سيبويه في مستهل كتابه: ((وأما الفعل فأمثلة أُخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيت لما مضى ولِما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع)) [2].

يقول الإمام عبد القاهر بعد أن أورد هذا النص: ((لا نعلم أحداً أتى في معنى هذا الكلام بما يوازيه أو يدانيه، أو يقع قريباً منه، ولا يقع في الوهم أيضاً أن ذلك يُستطاع. أفلا ترى أنه إنما جاء في معناه قولهم: والفعل ينقسم بأقسام الزمان، ماض وحاضر ومستقبل، وليس يخفى ضعف هذا في جنبه وقصوره عنه، ومثله: كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بشأنه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم)) [3].

والإمام عبد القاهر يقطع بتفوق سيبويه في هذه العبارات، وأنه لم ولن يتفوق عليه أحد فيها، وكأنه يدخل في علم الغيب، لكنّ خبرتهم بمعادن البيان تفضي بهم إلى معرفة طبقات الكلام، حتى ينتهي بهم العلم إلى معرفة أقصى الطاقة الإنسانية فلا يتجاوزها بشر. ((وليس ببعيد أن تقول: إنّ هذا الضرب من الصيغ البليغة التي تجدها في كتب العلماء هي أقرب إلى بلاغة الجملة

---

(1) ينظر: محمد أبو موسى، المدخل إلى كتابي عبد القاهر ص25، 26.
(2) سيبويه، الكتاب1 : 12، تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، 1966م.
(3) دلائل الإعجاز ص605.

القرآنية ومتأثرة بها؛ لأن المزية في هذا الضرب معقودة على ضبط المعنى، وإحكام هذا الضبط، والصنعة فيه صنعة فكر ويقظة نفس، وتقل فيها أساليب المجاز والكناية، وهي الأقطاب التي تدور عليها صنعة البيان، ورجحان التعبير مع خلوه منها لا يكون إلا بفضل تفوّق، وسبق في أصول البيان الذي هو النحت والسبك ›› [1].

وإذا رجع بنا القول إلى لغة الأصوليين العلمية في مصنفاتهم، رأينا فصاحة عالية، وبلاغة راقية، وهذا الإمام الشافعي إمام الأصوليين والبيانيين، شهد لفصاحة لسانه، وبلاغة قلمه القاصي والداني، يقول الشيخ محمد شاكر محقق (الرسالة): ‹‹وكتاب الرسالة بل كتب الشافعي أجمع، كتب أدب ولغة وثقافة، قبل أن تكون كتب فقه وأصول ›› [2].

وشَهِد لبلاغة الإمام الشافعي كذلك أعلم الناس بِمعادن البيان، أعني الشيخ المعتزلي أبا عثمان الجاحظ، وكان معاصراً للشافعي، وخصماً من خصوم أهل السُّنة، قال الجاحظ: ‹‹نظرت في كتب هؤلاء، التابعة، الذين اتبعوا في العلم – يعني أهل السُّنة – فلم أر أحسن تأليفاً من المطلبي، كأن لسانه ينظم الدرر ››[3].

وكذلك شهد الزمخشري للإمام الشافعي بتقدمه في علم العربية، وارتقائه في البلاغة والفصاحة، قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴾ [النساء:3]، بعد أن ذكر الوجوه المروية عن الإمام الشافعي، وبيّن وجه تصحيحها: ‹‹وكلام مثله من أعلام العلم وأئمة الشرع، ورؤوس المجتهدين، حقيق بالحمل على الصحة والسّداد، وكفى بكتابنا المترجم (شافي

---

(1) محمد أبو موسى، مدخل لكتابي عبد القاهر ص25.

(2) المقدمة، الرسالة للإمام الشافعي ص13، بيروت، المكتبة العلمية.

(3) اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان2: 19، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط2، 1970م.

العي من كلام الشافعي) شاهداً بأنه كان أعلى كعباً، وأطول باعاً في علم كلام العرب، من أن يخفى عليه مثل هذا، ولكنّ للعلماء طرقاً وأساليب، فسلك في تفسير هذه الكلمة طريقة الكنايات » [1].

وهكذا كانت لغة الأصوليين الذين ساروا على نهج إمامهم الشافعي، وهذه مصنفاتهم بين أيدينا شاهدة على ذلك، لا سيما تلك المتون التي تقوم على الضبط والتدقيق في اختيار الكلمات والأحوال والأوضاع، ووضع كل لفظ موضعه بدقة شديدة؛ لأن الأمر يتعلق بأمور الشريعة، فلا بد أن تبلغ العبارة غاية الدقة والحذر والاحتياط، حتى لا يدخل عليها من المعاني ما لا يُراد، ولا يخرج عنها ما يُراد، ويظهر وجه هذا الإتقان في صياغة العبارات، عندما نطالع شروح هذه المتون، ووقفات هذه الشروح عند عبارة المصنف؛ لتبيين ما وراءها من أغراض، ويدلك على أنه اختار هذه اللفظة؛ لأنه أراد كذا، ونكرها أو عرّفها؛ لأنه أراد كذا، وجاء بالفاء بدل الواو؛ لأنه أراد كذا، وكلها أحكام فقهية، وتجد اللغة في أيديهم طيعة، وبالغة المرونة واليسر والمواتاة.

وكذلك لغة التعريفات، أعني ما يسميه الأصوليون الإخراج بالمحترزات، وهي غاية في التدقيق العلمي والعقلي، والألفاظ فيها تُوزن وزناً.

وأخطأ من وصف مناقشات الشُّرّاح لعبارات المصنفين بأنها من المماحكات اللفظية التي لا تعود على الدرس الأصولي بكبير فائدة؛ لأنه تدقيق في لغة العلم، ولغة العلم جزء من العلم، وإن تحصيل العلم باب، والتعبير عنه باب آخر لا يقل أهمية عن الباب الأول، وأهل العلم يتذوقون العبارات القائمة على التدقيق العقلي، واليقظة الفكرية، ويعرفون قدرها، ويرفعون محلها [2].

---

(1) الكشاف 1: 468، 469، بيروت، دار الكتاب العربي.

(2) محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر ص28 بتصرف.

وأغرب من هذا كله لغة (القواعد الفقهية)، وهي عبارات موجزة متقنة كلية، يندرج تحتها ما لا يُحصى من الفروع الفقهية، ومسائل الحلال والحرام، وتعريف القاعدة الفقهية بعبارة الأصوليين هو: «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يُفهم أحكامها منه» [1].

وهذه القواعد استخرجها أرباب المذاهب الفقهية، بغرض ضبط مذاهبهم، وحصر أصولهم وفروعهم الفقهية. فهي حقاً من جوامع الكلم وبدائع الحِكم، وهي كلمات قليلة موجزة، لكن فيها من البلاغة، والإتقان، والإحكام، والجمع للفروع، ما لا يُستثنى منه إلا آحاد المسائل والفروع.

وعلماء الأصول والفقهاء وضعوا هذه القواعد اقتداء بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، التي تجري مجرى القواعد الفقهية، يقول العلامة ابن القيم في هذا المعنى: «وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل ويحْرم عندهم مع قصور بيانهم، فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك؛ فإنه يأتي بالكلمة الجامعة، وهي قاعدة عامة وقضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً، وتدل دلالتين؛ دلالة طرد، ودلالة عكس» [2].

ومن أمثلة هذه الآيات التي تجري مجرى القواعد الفقهية، قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝ ﴾ [النحل]، وقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ ﴾ [المائدة:2].

ومن أمثلة الأحاديث النبوية، قوله ﷺ: **(لا ضَرَر ولا ضِرَار)** [3]. وكقوله عليه الصلاة والسّلام: **(البيّنة على الْمُدعي، واليمن على الْمُدعَى عليه)** [4].

---

(1) عبد المجيد الجزائري، القواعد الفقهية ص162، الدمام، دار ابن القيم، ط1، 2001م.
(2) إعلام الموقعين1 : 333.
(3) سنن ابن ماجة 2 : 784، رقم 1341، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.
(4) سنن الترمذي 3 : 626 رقم 1341، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

فالقرآن والسُّنة إذن هما النواة الأولى للقواعد الفقهية، وتنافس العلماء في رَدّ مذاهبهم إلى تلك القواعد. وتأتي أهمية هذه القواعد في أنه «بمعرفتها يُعرف الفقه وحقائقه، وتُفهم مآخذه ومداركه، وتتجلى حِكَمه وأسراره، وتُعرف نوازله وحوادثه» [1].

ويقول الإمام الزركشي في فضل العلم بهذه القواعد: «إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة، هو أوعى لحفظها، وأدعى لضبطها، وهي إحدى حِكَم العدد التي وُضع لأجلها، والحكيم إذا أراد التعليم، لا بد أن يجمع بين بيانين: إجمالي تتشوق إليه النفس، وتفصيلي تسكن إليه» [2].

ومن غرائب الروايات حول هذه القواعد ما رواه السيوطي عن القاضي أبي سعيد الهروي قال: «إن بعض أئمة الحنفية بـ(هَراة) بلغه أن الإمام أبا طاهر الدّبَاس إمام الحنفية بما وراء النهر، ردّ جميع مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، فسافر إليه وكان أبو طاهر ضريراً، وكان يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد أن يخرج الناس من المسجد، فالتفّ الهروي بحصير وخرج الناس وأغلق أبو طاهر المسجد، وسَرد من تلك القواعد سبعاً، فحصلت للهروي سعلة، فأحس به أبو طاهر فضربه وأخرجه من المسجد، ثم لم يكررها فيه بعد ذلك. فرجع الهروي إلى أصحابه وتلا عليهم تلك السبع» [3]. ولقد أفرد الأصوليون والفقهاء هذه القواعد بالتصنيف، ككتاب (الإملاء في قواعد الفقه) لابن حزم الظاهري، وكتاب (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) للإمام عز الدين ابن عبد السلام، وكتاب

---

(1) عبد الرحمن الجزائري، القواعد الفقهية ص189، 190.

(2) المنثور في القواعد1 :65، 66، تحقيق: تيسير فائق، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

(3) السيوطي، الأشباه والنظائر1 :7، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.

(القواعد الكبرى في فقه الحنابلة) لنجم الدين الطوفي الحنبلي، وكتاب (القوانين) لابن جُزي، و(الفروق) للقرافي، و(الأشباه والنظائر) لابن نجيم...

ومن أقوى مظاهر العلاقة بين علم الأصول والبلاغة ما نراه من تأثر البلاغيين بآراء الأصوليين، وتعويلهم عليها، أو دفعها ونقدهم إياها، وكذا شأن الأصوليين إزاء البلاغيين، ولا سيّما في المباحث البلاغية التي يشترك في دراستها كلّ منهما، نحو مباحث الأمر والنهي، والحقيقة والمجاز، والتصريح والكناية... والشواهد على ذلك ظاهرة في المصنفات الأصولية والبلاغية على حد سواء.

فأما عند الأصوليين فالأمثلة كثيرة، منها ما نقله الفخر الرازي عن الإمام عبد القاهر الجرجاني في تعريف المجاز مبيناً وجه الضعف في تعريفه[1]. ومنها ما نقله الإمام السبكي عن الجاحظ فيما يتعلق بمباحث الخبر والإنشاء، حيث جعل الجاحظ بين الخبر الصادق والخبر الكاذب واسطة، وهو ما ليس بصادق ولا كاذب [2]. وكذلك ما نقله الإمام الزركشي عن أبي حيان التوحيدي، وهو من البيانيين الغائبين عن دراستنا البلاغية، وكان يُلقّب بالجاحظ الثاني، نقل عنه الإمام الزركشي تعريفاً للمجاز[3]. ونقل كذلك عن الإمام عبدالقاهر الجرجاني علة تفضيل المجاز على الحقيقة عند البلاغيين[4]. ونقل أيضاً عن السكاكي والزمخشري آراءهما في بعض مسائل الكناية[5].

---

(1) ينظر: المحصول 1 : 403..405.

(2) ينظر: الإبهاج 2 : 282.

(3) ينظر: البحر المحيط 1 : 535، تحقيق: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية،ط1، 2000م.

(4) ينظر: المصدر نفسه 1 : 546.

(5) ينظر: المنثور 1 : 360.

وأكثَر الإمام الزركشي من نقل آراء البلاغيين، وليس هذا بغريب إذا علمنا أن له شرحاً على تلخيص الخطيب القزويني [1].

ومن قبيل ذلك ما نقله الإمام الشوكاني عن الزمخشري في أنواع الحصر أو القصر قال: ((والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان، وله صور غير ما ذكرناه ههنا، وقد تتبعتها في مؤلفاتهم من مثل (كشاف) الزمخشري وما هو على نمطه، فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعاً وجمعت في تقرير ذلك بحثاً)) [2].

ونُقُول آراء البلاغيين في مصنفات الأصوليين كثيرة، وليس غرضنا تتبعها؛ وإنما نذكر منها ما نستأنس به من الأمثلة والشواهد؛ لكي تكون دليلاً على ما بين العلمين من علاقة.

وأما عن أثر الأصوليين في البلاغيين فهو ثابت وموجود، نعدد من أمثلته: مناقشة ابن الأثير لبعض آراء الأصوليين البلاغية، وكانت له مآخذ على تعريفهم للحقيقة العرفية [3]، وانتقادات لتقسيم الإمام الغزالي للمجاز[4]. كما نقَد تعريف الأصوليين للكناية، ووصفه بأنه تعريف فاسد [5].

ونعدد منها ما نقله العلوي في (الطِّراز) من آراء الأصوليين في تعريف الحقيقة وبيان أنواعها [6]، ونجده كذلك ينقل أقوال الإمام الغزالي في التفريق بين الحقيقة والمجاز [7].

---

(1) ينظر: العاملي، الكشكول ص30 ، مصر،1967م.
(2) إرشاد الفحول 1 : 56.
(3) ينظر: المثل السائر 1 :76 ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1995م.
(4) ينظر: المصدر نفسه 1 : 354 ، 355.
(5) ينظر: المصدر نفسه 2 : 181.
(6) ينظر: 1 : 55، 56، بيروت، دار الكتب العلمية، 1980م.
(7) ينظر: المصدر نفسه 1 : 94.

وأما بهاء الدين السُّبكي فإن شرحه على التلخيص يغص بآراء الأصوليين البلاغية، وترددت أسماء علماء الأصول في مواضع كثيرة من الكتاب، ولا غرابة في ذلك فقد بيّن في مستهله الصلة الوثيقة بين العلمين [1].

وقبل اختتام هذا المبحث جدير بالملاحظة أن الدراسات اللغوية التي قامت حول علم الأصول لم تفرق بين مباحث الأصوليين اللغوية والبلاغية، فيُلاحظ على من تناولوا اللغة عند الأصوليين أنهم يجعلون مباحث طرق الدلالة عند الأصوليين من المباحث اللغوية، وذلك كما في كتاب (أثر اللغة في اختلاف المجتهدين) لعبد الوهاب طويلة، وكتاب (التصور اللغوي عند الأصوليين) للسيد عبد الغفار، وكتاب (دراسة المعنى عند الأصوليين) لطاهر حمودة. لكن علماء الأصول في مباحث طرق الدلالة «استعملوا من المصطلحات ما يدل على أن علمهم إنما كان بالبلاغة ومناهجها ألصق وأعلق، من مثل اعتبارهم الحكم ثمرة، والقرآن مثمِّراً، وخوضهم في طرق الاستثمار التي يجب أن يتوخاها المجتهد المستثمر، واعتبارهم أن دلالة القول لا تعدو أن تكون الغرض الذي يريد المتكلم أن يحققه، فدلالة القول مرتبطة بغاية المتكلم ومراده، وهي دلالة تنقسم لديهم على نوعين: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم، وهو مذهب لا يختلف عن مذهب البلاغيين في دراسة الخطاب، وتحصيل دلالاته ومعانيه اللفظية منها والمقتضاة» [2].

(1) ينظر: عروس الأفراح، شروح التلخيص 1 : 53.

(2) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية ص 314، 315، جامعة منوبة، ط1، 2001م.

الباب الأول

دوافع البحث البلاغي عند علماء أصول الفقه

تُدرس في هذا الباب الدوافع التي حملت علماء أصــول الفقــه علــى دراسة قضايا البلاغة ومسائلها في مدوناتهم الأصولية؛ إذ اشتملت مــدوناتهم على مباحث بلاغية عميقة ومستفيضة، فيها من الدقة والإسهاب ما لا يوجد في كتب البلاغة المتخصصة.

ويمكن إرجاع دوافع علماء الأصول لدراسة قضايا البلاغة ومباحثها في مصنفاتهم إلى ثلاثة دوافع رئيسة هي:

1 ـ **الدوافع الاجتهادية التشريعية.**

2 ـ **الدوافع التعليمية التربوية.**

3 ـ **الدوافع الجدلية المذهبية.**

الفصل الأول

الدوافع الاجتهادية التشريعية

الدوافع الاجتهادية التشريعية هي أصل دوافع علماء الأصول لدراسة ذلك اللون من البحوث البلاغية في مدوناتهم الأصولية، لذلك كان العلم بالعربية والفهم الدقيق لأساليبها من أهم شروط تحقّق الاجتهاد فيمن يتصدر للنظر في أدلة الأحكام، واستنباط المضامين الفقهية منها [1].

فلابد للمجتهد إذن من أن يكون ضليعاً في العربية وعلومها، مطّلعاً على أدبها شعراً ونثراً، متمرساً بأساليبها ودلالات مفرداتها وتراكيبها، بحيث يبلغ فيها مبلغ العربي في الجاهلية أو في صدر الإسلام [2].

بذلك يتضح ارتباط البحث الأصولي بالبحث في أساليب التعبير العربية؛ لأنه بدون المعرفة بهذه الأساليب لا يمكن الاجتهاد ولا يصح، وبعبارة الشافعي: «لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومَن عَلِمه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها» [3].

وقد أسهب علماء الأصول في بيان أهمية هذا الشرط، وكل ما يتعلق به من أحكام، بالقدر الذي جعله يستقل بالبحث في هذا الباب كدافع آخر من دوافع علماء أصول الفقه لدراسة قضايا بلاغية في مصنفاتهم الأصولية، فكان (الدوافع التعليمية التربوية).

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى 2 : 517.
(2) الشاطبي، الموافقات 4 : 114 بتصرف.
(3) الرسالة ص50.

تعريف الاجتهاد :

الاجتهاد في اللغة: «مأخوذ من (الْجَهد) بفتح الجيم وضمها، وهو المشقة، والاجتهاد والتّجاهد: بذل الوسع في الاجتهاد، وعلى هذا يُقال: اجتَهَد في الأمر؛ أي بذَل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ إلى نهايته، سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية، كالمشي والعمل، أو الأمور المعنوية، كاستخراج حكم، أو نظرية عقلية أو شرعية أو لغوية، فيُقال: بذل طاقته ووسعه في تحقيق أمر من الأمور التي تستلزم كُلفة أو مشقة فقط، ولا يُقال: اجتهد في حمل قلم أو كتابة سطر، أو سطور عما ليس فيه مشقة»[1].

أما في **اصطلاح علماء الأصول** فهو: «استفراغ الوسع، وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي، عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً، على وجه يُحس من النفس العجز عن المزيد عليه»[2].

ومباحث الاجتهاد عند الأصوليين هي أحد أركان علم الأصول الأربعة، أعني: الحكم، ودليله، وطرق الاستدلال عليه، وشروط المستدل أي؛ المجتهد، وكل ما يتعلق بالاجتهاد. فقلّ أن تجد مصنفاً في علم الأصول أغفل دراسة أحكام الاجتهاد وشروط المجتهد، بل أُفرد باب الاجتهاد بالتصنيف، وذلك ككتاب: (الاجتهاد) لإمام الحرمين الجويني، وكتاب (تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد) للجلال السيوطي، وكتاب (إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد) للأمير الصنعاني ...

إنّ نظرية الاجتهاد وأحكامها من النظريات التي ابتكرتها وانفردت بها الحضارة الإسلامية، وكان لهذه النظرية الاجتهادية أثرها في تكوين الحضارة

---

(1) صلاح الدين مقبول، مقدمة إرشاد النقاد للصنعاني ص7، الكويت، الدار السلفية، ط1، 1984م. ويُنظر: الغزالي، المستصفى 4: 510، والآمدي، الإحكام 4: 169، وابن منظور، لسان العرب 3: 153.

(2) المصدر نفسه ص8، وينظر: الغزالي، المستصفى4: 510، والآمدي، الإحكام 4: 169.

الإسلامية وتشكيلها. وواضعو هذه النظرية هم الفقهاء والأصوليون، من هنا ارتبطت حياة الأمة بكل أبعادها وجوانبها بالفقه والتشريع؛ لأن الاجتهاد في جوهره هو بمثابة النظام المعرفي الذي يربط الدين بالدنيا، ويؤسس علاقة الشريعة بالحياة، والفقه بالواقع، والزمن والعصر.

أهمية الاجتهاد:

تأتي أهمية الاجتهاد في الإسلام من حيث إنه «يُساير ركب الحضارة الإنسانية عبر العصور والأجيال، ويرحّب بكل التغيرات الطارئة، والمشاكل الناجمة من تجدد الظروف والمصالح على اختلاف المجتمعات الإنسانية في مشارق الأرض ومغاربها، ويعرض حلولاً مناسبة في ضوء الأحكام الكلية والأصول الثابتة من الكتاب والسُّنة» [1].

والاجتهاد باقٍ ومتجدد بتجدد وقائع الحياة التي لا تنحصر، وقد قام الصحابة ﷺ، ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم، وأئمة الإسلام، وفقهاء الأمة؛ بالاجتهاد في المسائل المستجدة في عصورهم، ومع هذا لا يجوز لأحد أن يزعم أن الاجتهاد انتهى، وأُغلق بابه بانقطاع أولئك المجتهدين، وفي هذا تحجير لرحمة الله الواسعة، فإن الله لم يخص بالاجتهاد عصراً دون عصر، ولا قوماً دون قوم، إنما هو فضل الله يؤتيه من يشاء، وقد قال النبي ﷺ فيما رواه عنه أنس بن مالك ﷺ: «**مثل أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خير أم آخره**» [2]. بهذا لا يجوز لأحد أن يزعم أن الأئمة المجتهدين المتقدمين استوعبوا كل ما هو كائن إلى يوم القيامة، ولأجل هذا كره الصحابة ومن بعدهم الاجتهاد في المسائل الخيالية، وامتنعوا من الإجابة عن الافتراضات، والدليل على ذلك جواب أُبي بن كعب لسائل سأل

---

(1) صلاح الدين مقبول، مقدمة إرشاد النقاد للصنعاني ص11.
(2) سنن الترمذي 5: 152 رقم 7226.

عن شيء لم يقع بعد، فقال له: ((أكان بعد؟ قال: لا، قال: فاصبر حتى يكون، فإن كان اجتهدنا لك وأبنّا))[1].

وهذا التوقي من الكلام في الافتراضات ناتج عن الإيمان بأن الجهود الإنسانية مهما بذلت من جهود في تدوين المسائل الخيالية، والوقائع الفرضية، فلن تستطيع أن تستوعبها، وعند وقوعها يقيّض الله لها من يحلها ويجتهد فيها [2].

وكان الأئمة المجتهدون يحترمون حرية التفكير، واجتهاد الغير، فكانت إذا عرضت لهم مسألة تستلزم الاجتهاد؛ بذلوا قصارى جهودهم في الوصول إلى حلها، وتفسير معضلها، فإذا ما وصلوا إلى حكمٍ لا يقطعون بصحته، ولا يُلزمون غيرهم من المجتهدين باتباعه، لذلك كثرت وصاياهم لتلاميذهم بالرجوع إلى الكتاب والسُّنة إذا ظهر في أقوالهم ما يخالفهما.

وما أحسن قول أبي حنيفة النعمان بهذا الصدد عند الإفتاء: ((هذا رأي النعمان بن ثابت وهو أحسن ما قدرت عليه فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب)) [3]، وقول الإمام الشافعي: ((ما ناظرت أحداً إلا قلت: اللهم أجرِ الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإن كان الحق معه اتبعته)) [4].

ولو لم يكن هناك اجتهاد لاستنباط الأحكام المستجدة لتوقفت الشريعة الإسلامية عن أداء مهمتها في حياة المسلمين، وأصبحت غير صالحة لاستيعاب مستجدات الأحداث، وإثبات الأحكام اللازمة لبقاء الشريعة ودوامها ما دام الزمان.

---

(1) أبو شامة، مختصر المؤمل ص40، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت، مكتبة الصحوة الإسلامية، 1982م.
(2) الصنعاني، إرشاد النقاد ص13 وما بعدها بتصرف.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

وهكذا كان الفكر الإسلامي في القرون المشهود لها بالفضل في ازدهار مستمر، ونمو متواصل، وتقدم دائم، وكانت اجتهادات الأئمة بين الأخذ والعطاء، والرد والقبول.

وإذا كان الإسلام يقر الاجتهاد، واحترام العقل، فإن الأمر الذي لا يقره الإسلام ولا يقبله العلماء هو الجمود والتقليد، فقد ضعفت جذوة الاجتهاد وكسدت سوقه في العصور المتأخرة، وساد التقليد، والتعصب المذهبي بين مقلدي المذاهب الفقهية [1]. وثَمَّة عوامل ساعدت على اشتعال جذوة التقليد، وتطايرِ شررها في كل مكان، منها:

1- ضعف اهتمام الدولة بالفقه والفقهاء، فلم يجد المجتهدون التشجيع الذي يحفزهم على الاجتهاد، والإنتاج العلمي.

2- دنو الهمم، وعدم الثقة بالنفس، والركون إلى تقليد الرجال، والتهيّب من خوض ميادين الاجتهاد.

3- انتحال الاجتهاد ممن ليسوا مؤهلين له، فأفتوا بسد باب الاجتهاد.

4- شيوع التحاسد، وكيل التهم بين فقهاء المذاهب، مما جعلهم يحجمون عن الاجتهاد؛ خوفاً من أن يُرموا بالابتداع في الدين.

5- عدم اعتداد العامة باجتهاد العلماء المعاصرين لهم، وثقتهم بالعلماء المتقدمين.

6- شجّع الحكام على سد باب الاجتهاد، لما كان يسببه لهم اجتهاد المجتهدين من إحراج وقلق؛ تجاه تجاوزاتهم ونزواتهم [2].

---

(1) صلاح الدين مقبول، مقدمة تحقيق إرشاد النقاد للصنعاني ص16.
(2) المصدر نفسه ص25 ، 26 بتصرف.

أهمية الاجتهاد لقضايا البلاغة لدى الأصوليين :

إن من أهم شروط الاجتهاد العلم بالعربية، بما في ذلك علوم البلاغة وقواعدها؛ من هنا ارتبطت الدراسات البلاغية بالفكر الأصولي، وبات التعمق في قضايا البلاغة ومباحثها من أهم ما يدرسه علماء الأصول بدافع اجتهادي تشريعي؛ لغرض الوصول إلى الأحكام الفقهية المستنبطة من أدلتها الشرعية.

وفي دراسة علماء أصول الفقه للخطاب الشرعي كانت تُدرس قضايا البلاغة على أرقى مستوى من مستويات البحث العلمي الجاد، فوقفوا عند الخطاب الشرعي، واستخرجوا أدق الوسائل لفهم أحكامه الفهم الصحيح، وحرصوا على ألا يفوتهم معنى من معاني الخطاب الشرعي فلا يستخرجونه، كما حرصوا على ألا يستخرجوا من كلام الله غير مراده سبحانه.

هذا الإمام الشافعي – إمام الأصوليين والبيانيين – يشرع في مدونته الأصولية في دراسة بلاغية للأساليب التعبيرية، بدافع اجتهادي تشريعي، يقول رضي الله عنه : ((فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره))[1].

ثم يستطرد في دراسة بلاغية، أوضح فيها كيف أن العرب تبتدئ المعنى من كلامها، فيُفهم أول لفظها عن آخر المعنى الذي تريد، أو أن آخر لفظها يبين أول المعنى الذي ابتدأته... والعرب أيضاً تتكلم بالشيء وتلمح إليه

---

(1) الرسالة ص51، 52.

بالمعنى دون التصريح باللفظ، وهذا النوع من الأساليب عندها «من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها» [1].

بعد ذلك شرع الإمام الشافعي يستنطق آيات التنزيل؛ يستشهد بها على ما قرره من قواعد بلاغية، وعقَد باباً لبيان ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام ويدخله الخصوص، وثانياً: لبيان ما أُنزل من الكتاب عام الظاهر، وهو يجمع العام والخصوص، وثالثاً: لبيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، ورابعاً: للنوع الذي يبين سياقه معناه.. [2]. ويأتي الإمام الشافعي بشواهد من القرآن والسُّنة لكل باب من الأبواب السابقة، ويحللها تحليلاً بلاغياً بديعاً، وهذا يدل على أنه كان على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية، لكنه كان قبل ذلك فقيهاً مجتهداً، تشغله قضايا الاجتهاد أكثر من غيرها، لذلك لم يحصر دراسته في الجوانب البيانية والبلاغية في القرآن، بل اهتم باستنباط المضامين والأحكام الفقهية.

ثم سلك الأصوليون سبيل إمامهم الشافعي في أبحاثه البلاغية، فكانت دراسته البلاغية مدعاة لخوضهم في قضايا البلاغة في مدوناتهم الأصولية، وبنوا على ذلك طريقة الاجتهاد البياني، وتركوا تراثاً بلاغياً قيّماً، ونادوا بالمحافظة عليه، وإن غابت عنا الغاية من إيجاده وتكوينه – أعني الاجتهاد – فإن نحن «سُلبنا معشر المسلمين نعمة الاجتهاد، وفرّطنا في الاحتفاظ به، فلا ينبغي أن نفرّط في أداته، فنهمل أمرها، ونتناسى حقها، إذ أن الأمة التي سلبها الاستعجام اجتهادها، وأفقدها وعيها، لا بد أن يعود إليها ذلك الوعي يوماً من الأيام، فتسترجع حقها في الاجتهاد، والاستمتاع بعقلها، فتتفقد تلك الأداة فتجدها جاهزة ملقاة تحت مواقع أنظارها، ثم لا تلبث أن تتناولها حتى

---

(1) الرسالة ص52.

(2) ينظر: المصدر نفسه ص62 وما بعدها.

تشق الطريق بها إلى خيرها وسعادتها ›› [1]. فإذا تيقنا أن علوم البلاغة في البيئة الأصولية هي أداة المجتهدين، علمنا سر اهتمام علماء الأصول بها، واحتفالهم بقضاياها، حتى في عصور التقليد وغياب الاجتهاد.

وهذه حقيقة أكّدها علماء البلاغة، عندما قرروا أهمية علوم البلاغة للمجتهد، ليس فقط في علوم الشريعة، بل في العلوم كلها. يقول أبو عثمان الجاحظ فيما رواه عن بعض البيانيين: ‹‹العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم ... وقالوا: حياة الحلم العلم، وحياة العلم البيان، وقالوا: العلم عماد الروح، والبيان عماد العلم ›› [2].

وحقيقة أهمية البلاغة والبيان للاجتهاد العلمي، والنشاط الفكري للأمة في الكشف عن حقائق العلوم، وحقائق الآداب والفنون أكدها كذلك الإمام عبد القاهر الجرجاني بقوله: ‹‹اعلم أن الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها، ويبين مراتبها، ويكشف عن صورها، ويجني صنوف ثمرها، ويدل على سرائرها، ويُبرز مكنون ضمائرها ›› [3].

كأني بالإمام عبد القاهر في هذا النص يُلمح إلى أن البلاغة التي ضمنها مصنفه هذا هي علم يُعين على الوصول إلى معاني الكلام، بل إلى الفقه الدقيق بمعاني الكلام، وأن أصل هذا المنهج هو تحليل اللغة، لغة الفكر والأدب والمعارف، والدخول في مكنونها لنمتلك جوهر المعرفة.

كذلك نفهم من نص الإمام عبد القاهر أن كشف المعاني التي وراء المباني هي غاية الدرس، وينبغي ألا نقف عند تحليل المباني من غير أن نصل إلى جوهر معاني الأفكار والعلوم، وكأنه يقول: إنه في كتابه هذا يعلّم

(1) السيد عبد الغفار، التصور الغوي عند الأصوليين ص6.
(2) البيان والتبيين 1 : 77، تحقيق : عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل.
(3) أسرار البلاغة ص3.

الناس المنهج الذي يصلون منه إلى صور المعارف والعلوم، وسرائرها، ومكنوناتها، وإنه بذلك يضع بين يدي الأمة بكل طبقاتها منهج تحصيل العلم، وتحليل المعرفة في أي باب من أبواب العلم [1].

ثم يُتابع الإمام عبد القاهر التأكيد على هذه الحقيقة فيقول: ((فلولاه لم تكن لتتعدى فوائد العلم عالِمه، ولا صحّ من العاقل أن يفتق عن أزاهير العقل كمائمه، ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوت القضية في موجودها وفانيها، نعم، ولوقع الحيُّ الحساس في مرتبة الجماد، ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب مقفلة تتصوّن على ودائعها، والمعاني مسجونة في مواضعها، ولصارت القرائح عن تصرفها معقولة، والأذهان عن سلطانها معزولة، ولما عُرف كفر من إيمان، وإساءة من إحسان، ولما ظهر فرق بين مدح وتزيين، وذم وتهجين، ثم إن الوصف الخاص به، والمعنى المثبت لنسبه، أنه يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها، ويقرر كيفياتها التي تتناولها المعرفة إذا سمت إليها))[2].

يقصد بقوله: (أزاهير العقل) كل ما ينتجه العقل من معلومات وآداب، والإمام عبد القاهر يهتم بتحليل لغة كل ما ينتج من صوب العقل، وقد أخطأنا عندما اعتقدنا أن التحليل البلاغي هو الذي يستخرج الجمال في اللغة، وأبعدنا اللغة العلمية عن التحليل البلاغي، وهذا خطأ؛ لأن التحليل البلاغي الذي يعنيه عبد القاهر هو التحليل الذي يبحث عن المعاني وأسرارها وصورها، ويكون الجمال في إلمام اللغة بهذه الصور، واستقصائها لهذه الأسرار، واستيعابها للدقائق [3].

وقوله: (ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار) في هذا النص يقرر

---

(1) محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر ص52 بتصرف.
(2) أسرار البلاغة ص3، 4.
(3) المصدر السابق ص52 بتصرف.

الأمام عبد القاهر: «أن اللغة هي التي تبعث قوى الخواطر والأفكار، وأنك بمقدار تمكنك منها تكون قوة الفكر، وضعفه في اللغة، وأنه بمقدار تمكن الأمة من لغتها تكون قوة خواطرها وأفكارها، وبمقدار ضعف الأمة، وتهافتها في لغتها، يكون ضعف خواطرها، وتهافت أفكارها» [1].

النشاط الفكري إذن في الأمة هو ابن اللغة، يقوى بقوتها، ويضعف بضعفها، ونفهم أيضاً من كلامه: أن اللغة هي التي تضمن بقاء الإدراك الإنساني الحي، ولولاها لكان الإنسان في مرتبة الجماد، بل كأنه يقول: إن اللغة هي الإنسان، وإن إنسانية الإنسان تحيا بحياتها، وتموت بموتها.. وإذا كانت النهضة لا تقوم إلا بارتقاء العلم والعقل والثقافة، فمن باطل الأباطيل أن ندخلها من غير بوابة اللغة.

وكأنه يقول: إن الإحياء اللغوي بمعنى حياة اللغة في نفوس بنيها هو مشروع النهضة، وأن النهوض بالأمة يبدأ من اللغة ... وهذا المنهج الذي يعلّمه عبد القاهر في تحليل اللغة هو السبيل إلى منح النص القدرة على إثارة أفكار في نفس دارسه، آفة المعرفة الفهم السطحي، وسخاؤها كله يتجلى لك إذا أبرزت مكنون ضمائرها... ولا يُنكَر علينا أن نُنطق نصَّ الإمام عبد القاهر بمثل هذا؛ لأن هذه الحقائق إن لم تكن من ظاهر فكرته فهي في مكنون ضميرها [2].

أهمية البلاغة للمجتهد في تفسير (المشتبه):

عندما وضع علماء الأصول تلك القواعد البلاغية – أو سمها إن شئت (طرق الدلالة) كما يسميها الأصوليون – بوصفها وسيلة للمجتهد في تفسير

---

(1) أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبدالقاهر ص53.
(2) المصدر نفسه ص53 بتصرف.

النصوص الشرعية، فقد أشاروا إلى قضية مهمة، تتعلق بما نحن بصدده، وهي أن ما يُسمى بالمشتبه من النصوص الشرعية في دلالاتها ومعانيها، ليس مصدر الاشتباه فيها النصوص في حد ذاتها، وإنما يرجع الاشتباه إلى تفاوت الملكة الاجتهادية للناظرين في مصادر الأحكام وأدلتها، وتفاوت حظوظهم من الفهم والإدراك، وجودة الفكر، وبحسب اختلافهم في صفاء القرائح والأذهان، وتباينهم في الدراية بلغة النصوص، وما يحفّ بها من قرائن وأحوال؛ لذلك قسّم علماء أصول الفقه دلالات النصوص إلى قسمين: دلالات أصلية، تُفهم ولا تستشكل أو تخفى غالباً، ودلالات ثوان أو تابعة تتوقف معرفتها واستكشافها بحسب اختلاف قدرات المجتهدين، وملكاتهم الاجتهادية.

وهذا التقسيم قرره العلامة ابن القيم عندما قسم دلالات النصوص باعتبار ما يقصده المتكلم، وما يفهمه السامع إلى قسمين: حقيقية وإضافية «فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك» [1].

والمجتهدون «متفاوتون في مراتب الفهم، وأنّ منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عدة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه، وإيمائه، وإشارته، وتنبيهه، واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيُفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده. وهذا باب عجيب في فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا

---

(1) إعلام الموقعين 1 :350،351.

وتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًاۚ ﴾ [الأحقاف:15] مع قوله: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة:233]، أن المرأة قد تلد لستة أشهر »[1].

ونصّ علماء الأصول على الأسباب الموهمة للبس والاشتباه، عند معالجة النصوص الشرعية، من هذه الأسباب:

1- وقوع المخبر به على أحوال مختلفة، وتطويرات شتى، كقوله تعالى في خلق (آدم) إنه من تراب في قوله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران]. ومرة من حمأ مسنون في قوله: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ [الحجر]، ومرة من طين لازب في قوله: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ ﴾ [الصافات:11]، ومرة من صلصال كالفخار في قوله: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴾ [الرحمن]، وهذه الألفاظ مختلفة، ومعانيها في أحوال مختلفة؛ لأن الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلا أنّ مرجعها كلها إلى جوهر واحد وهو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال.

2- اختلاف الموضوع كقوله تعالى: ﴿ وَقِفُوهُمْۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ [الصافات]، وقوله: ﴿ فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الأعراف]، مع قوله: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ﴾ [الرحمن]، حمله بعضهم على اختلاف الأماكن؛ لأن في القيامة مواقف كثيرة، فموضع يُسأل ويُناقش، وموضع آخر يُرحم ويُلطف به، وموضع آخر يُعنّف ويوبخ وهم الكفار، وموضع آخر لا يُعنف وهم المؤمنون. وقد يحتاج الاختلاف إلى تقدير فيرتفع

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين 1 : 354.

الإشكال به، كقوله تعالى: ﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴾ ثم قال سبحانه: ﴿ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ ﴾ [**النساء**:95]، والأصل في الأولى: وفضّل الله المجاهدين على القاعدين من أولي الضرر درجة، والأصل في الثانية: وفضّل الله المجاهدين على القاعدين من الأصحاء درجات.

3- الاختلاف في جهتي الفعل، كقوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ ﴾ [**الأنفال**:17]، أُضيف القتل إليهم على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم باعتبار التأثير، ولهذا قال الجمهور: إن الأفعال مخلوقة لله تعالى، مكتسبة للآدميين، فنفيُ الفعل بإحدى الجهتين، لا يعارضه إثباته بالجهة الأخرى.

4- الاختلاف في الحقيقة والمجاز، كقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [**الحج**:2]، الاختلاف بالإضافة، أي وترى الناس سكارى بالإضافة إلى أهوال القيامة مجازاً، وما هم بسكارى بالإضافة إلى الخمر حقيقة [1].

بذلك يتضح أن فهم المجتهدين للنصوص أمر نسبي، وأن ما يُعرف بالمتشابه من النصوص لا يُنسب التشابه فيه إلى النصوص في حد ذاتها، وإنما التشابه يرجع إلى المجتهد إذا قصر في الاجتهاد أو جهل مواقع الأدلة، أو زاغ عن الطريق واتبع الهوى؛ لذلك ألزم علماء الأصول كلّ مجتهد في النصوص الشرعية أن ينظر إلى النص قبل تحليله نظرة كلية شاملة لأول النص وآخره، ولكل ما يحيط به؛ لأن «المساقات تختلف باختلاف الأحوال

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن 2: 54.. 60 بتصرف.

والأوقات والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر من أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض؛ لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف)) [1].

وأقول في ختام هذا الفصل: إن من أخلد إلى تقليد من سبقوه دون أن يحاول أن ينهل من الينابيع التي نهلوا منها، وركن واستنام إلى اجتهاد غيره، ومبلغ علمه أن يروي عن الرجال آراءهم واجتهاداتهم، هو مقلد وإن شابت قرونه.

إن الفكر الاجتهادي هو الذي نهض بعقل هذه الأمة، وهو الروح الوثابة التي قادت الناس وبنت الحضارة، وبسطت سلطان علمها وفكرها على الأمم من حولها.

وأقبح بنا من خلف، عندما نسمي مناهج أسلافنا في صناعة العلم والمعرفة تراثاً تقليدياً قديماً، ونصف الأخذ بهذه المناهج وإحياءها تقليداً، والذين وضعوا هذا الوصف لمناهج السلف هم أعداؤنا الذين أحكموا فهمها فحالوا بيننا وبينها، وسموا اصطناعها تقليداً، أما الأخذ بمناهجهم وتقليدهم، وجعل جماجمنا كهوفاً لنفاياتهم فليس تقليداً.

إن أصول نظرية الاجتهاد ومناهجها، بل كل ما استنبطه علماؤنا في اللغة والأدب هو دين في صورة علم، وانتشارها وشيوعها هو شيوع للإسلام، كما أن الثقافات النصرانية هي مَسيحية في صورة معرفة، وأن

---

(1) الشاطبي، الموافقات 3 : 413.

شيوع علوم النصارى في ديار الإسلام هو طلائع تبـشير بالمـسيحية؛ لأنّ ثقافات الأمم وعقائدها وجهان لحقيقة واحدة، وأن التبشير الديني عن طريـق الاجتذاب الثقافي مسلك سديد.

الفصل الثاني

الدوافع التعليمية التربوية

لئن كانت الدوافع التشريعية الاجتهادية هي أصل دوافع الأصوليين في دراسة قضايا البلاغة في مصنفاتهم، فقد تضمنت مؤلفاتهم إلى جانب ذلك آراء تعليمية وتربوية، وهي آراء تنظِّم الفكر، وتسهم في توجيه المجتهد لامتلاك الوسائل والأدوات، التي تعينه على استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وأهم هذه الوسائل والأدوات علوم العربية.

وليس من المبالغة إذا قيل: إن علوم البلاغة لها القدح المعلّى من علوم العربية التي حرص الأصوليون على تعليمها للمجتهدين، فإذا كانت المبادئ أو القواعد اللغوية التي تتصدر المؤلفات الأصولية هي مقدمات علم الأصول، فإن المباحث البلاغية هي «عمدة الأصول؛ لأنها ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها» [1].

فعلماء الأصول كانوا نحاة، وكانوا لغويين، وقد استعملوا من المصطلحات ما «كان بالبلاغة ومناهجها ألصق وأعلق، من مثل اعتبارهم الحكم ثمرة، والقرآن مثمراً، وخوضهم في طرق الاستثمار، التي يجب أن يتوخاها المجتهد المستثمر، واعتبارهم أن دلالة القول لا تعدوا أن تكون الغرض الذي يريد المتكلم أن يحققه، فدلالة القول مرتبطة بغاية المتكلم ومراده، وهي دلالة تنقسم لديهم إلى نوعين: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم،

---

(1) الغزالي، المستصفى 1 : 657.

وهو مذهب لا يختلف عن مذهب البلاغيين في دراسة الخطاب، وتحصيل دلالته ومعانيه اللفظية منها والمقتضاة» [1].

إذن نستطيع القول: إن اهتمام علماء أصول الفقه بإعداد المجتهد، وتلقينه الوسائل التي تمكنه من فهم مراد الشارع، وتعصمه من الوقوع في الزلل عند تفسير النصوص الشرعية كان بدوافع تعليمية وتربوية، من هنا اشتملت مؤلفاتهم على دراسات بلاغية تحفّ بها توجيهات تعليمية وتربوية تيسّر لهم فهم علوم العربية، للوصول إلى إعداد المجتهد الكفء المؤهل لاستنباط الأحكام.

أهمية العربية للعلوم الشرعية:

إن تعلم علوم اللغة العربية فضيلة عظيمة، ومنقبة شريفة، يجب أن يحرص عليها كل متعلق من علم الشريعة بسبب، وهذا ما أفاده بعض المفسرين عندما توقف عند قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [**البقرة**:31]، قال السيوطي: «أفادت هذه الآية أن علم اللغة فوق التحلي بالعبادة فكيف علم الشريعة» [2].

والسلف الصالح أدركوا أهمية تعلم قوانين العربية، مع أنهم كانوا عارفين بقوانين العربية وأسرارها بطباعهم «فكانت ألسنتهم قويمة، وأذهانهم مستقيمة، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد؛ لأنهم أهله الذين يؤخذ عنهم.. وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم، وقد يخطئ وقد يصيب» [3].

---

(1) خالد ميلاد، الإنشاء في العربية ص314، 315.
(2) الدر المنثور، 1: 120، بيروت دار الفكر، 1993م.
(3) السبكي، الإبهاج1 : 8.

وقد رُويت أحاديث عن النبي ﷺ تحثّ على تعلّم العربية؛ لإصلاح الألسنة مما قد يعتريها من لحن، أو يشوبها من عُجمة، ولفهم نصوص الشريعة التي جاءت بلسان عربي مبين. رُوي عنه ﷺ أنه سمع رجلاً قرأ فلحن، فقال عليه الصلاة والسَّلام: «**أرشدوا أخاكم**»(1). وروي أن عمر ﷺ مرّ بقوم قد رموا رشْقاً، فقال: بئس ما رميتم، قالوا: إنا قوم متعلمين، قال: ذنبكم في لحنكم أشد من ذنبكم في رميكم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**رحم الله رجلاً أصلح من لسانه**»(2).

كذلك رُويت آثار عن الصحابة، ومن بعدهم في فضل تعلم العربية، من ذلك ما روي عن عمر ﷺ أنه قال: «تعلموا العربية، وتفقهوا في الدين، وأحسنوا عبارة الرؤيا»(3). وهذا الذي أمر به عمر ﷺ من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يُحتاج إليه؛ لأن الدين منه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السّنة هو الطريق إلى فقه أعماله (4).

وسأل رجل الحسن البصري - رحمه الله تعالى - عن الرجل يتعلم العربية؛ ليقيم بها كلامه، ويقيم بها القرآن فقال: «لا بأس به، فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك»(5).

وهذا إمام الأصوليين والبيانيين الإمام الشافعي قد كان حجة في

---

(1) الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة 2 : 914، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1991م.

(2) الشوكاني، الفوائد المجموعة 1 : 800، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1986.

(3) مصنف عبد الرزاق4: 323، رقم 7948، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1982م.

(4) ينظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ص207، تحقيق: محمد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ط2، 1948م.

(5) سنن سعيد بن منصور1 :167 رقم 38، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الرياض، دار العصيمي، ط1، 1993م.

العربية، وممن تُؤخذ عنه اللغة [1]، وجّه عناية المجتهدين، بل المسلمين كافة إلى تعلم العربية يقول ﷺ: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما اُفترض عليه من التكبير، وأُمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له» [2].

وأما المجتهد فعليه أن يكون محققاً في العربية، واسع الاطلاع على أساليب العرب في مخاطباتها، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي: «لا يعلم مِن إيضاح جمُل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علَمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها» [3].

ثم تواردت أقوال علماء الأصول عن أهمية التبحر في علوم العربية لكل متعلق من علم الشريعة بسبب. لقد أجمع علماء الأصول على أن العربية إحدى مواد علم أصول الفقه التي يستمد منها أصوله وقضاياه، يقول الإمام الجويني: «ومن مواد أصول الفقه: العربية، فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى الألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا حتى يكون محققاً مستقلاً باللغة العربية» [4].

ويقول السبكي: «واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء؛ أحدها: التأليف في العلوم التي يتهذب بها الذهن كالعربية، وأصول

---

(1) ينظر: الرازي، آداب الشافعي ومناقبه ص136، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 2001م.
(2) الرسالة ص48، 49.
(3) المصدر نفسه ص50.
(4) البرهان1 :78، وينظر: الزركشي، البحر المحيط1 :21.

الفقه، وما يُحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ، بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص، فإذ ذاك يثق بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي هي، وتحريره تصحيح الأدلة من فاسدها ›› [1]. ذلك أن الاجتهاد في الشريعة تتوقف صحته على تعلم العربية؛ قواعد، و ألفاظاً، وتراكيب، فإن وُجد علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا به فهو بلا شك علم مضطر إليه [2].

فلا بد إذن من تحصيل هذا العلم على تمامه، والوقوف على كنهه وأسراره، وعلوم البلاغة هي أولى علوم العربية بذلك.

فعلاقة العربية بعلوم الشريعة علاقة وثيقة لا انفصام لها، ذلك أن المجتهد لو لم يعلم توسع العرب في مخاطباتها لعَيّ بكثير من علم محكم الكتاب والسُّنة [3]؛ ‹‹ذلك أن نصوص الشريعة الإسلامية التي هي مصادر التشريع، إنما هي نصوص القرآن الكريم، ونصوص السُّنة النبوية، وهي بلسان عربي مبين، فمن يتصدر لفهم هذه النصوص لابد أن يكون على علم بلغة هذه المصادر، ومن أراد أن يفهم النصوص، ويستنبط منها أحكاماً وهو جاهل بلغتها، فإنما مثله كما قال تعالى: ﴿ إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ ﴾ [الرعد:14] ›› [4].

ولم يشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون عربياً، بل المشترط فيه أن يكون عالماً بلغة العرب، وإذا كان عربي الأصل، وانضم إليه علمه بهذه اللغة فقد يكون أبرع من غيره في إقرار الحكم، كما هو الحال مع الإمام

---

(1) الإبهاج 1 : 8.
(2) ينظر: الشاطبي، الموافقات 4 : 115.
(3) ينظر: الغزالي، المنخول ص463، تحقيق: محمد هيتو، دمشق، دار الفكر، ط2، 1979م.
(4) هادي الشجري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص162، بيروت، دار البشائر الإسلامية،ط1، 2001م.

الشافعي رضي الله عنه الذي اجتمع فيه الأمران؛ لذلك رأى العلماء ترجيح مذهبه في الفروع الفقهية المبنية على أصول لغوية [1].

وقد أوصوا من «أراد أن ينظر في الكتاب والسّنة أن يتعلم الكلام الذي به أُديت، وألاّ يُحسن ظنه بنفسه قبل الشهادة له من أهل العربية، بأنه ممن يستحق النظر، وألا يستقل بنفسه في المسائل المشكلة، التي لم يُحط بها علمه، دون أن يسأل عنها من هو مِن أهلها» [2].

وجوب تعلم العربية على المجتهد:

لقد تشدد علماء أصول الفقه في وجوب تعلم العربية في حق الفقيه والمجتهد، يقول العلامة ابن حزم: «ففرض على الفقيه أن يكون عالماً بلسان العرب؛ ليعلم عن الله عز وجل وعن النبي ﷺ» [3].

والمجتهد الغير عالم بلغة العرب، وغير المتعمق في علومها حتماً سيخطئ في اجتهاده من حيث يدري أو لا يدري، فعلمه غير موثوق به، ولو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له[4].

ولن يفهم أصول الشريعة إلا من يفهم لغة العرب ألفاظاً وتراكيب «فإن الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسُّنة من يفهمه يعرف اللغة» [5].

---

(1) ينظر: عبد القادر السعدي، أثر الدلالة النحوية واللغوية ص 28، 29، عمان، دار عمار، ط1، 2000م.

(2) الشاطبي، الاعتصام ص504، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1998م.

(3) الإحكام في أصول الأحكام 2 : 117.

(4) ينظر: الشافعي، الرسالة ص41.

(5) الجويني، البرهان 2 : 869.

أنواع علوم العربية التي يحتاج إليها المجتهد:

أما عن أنواع علوم العربية التي يحتاج إليها المجتهد، فإن كل علوم العربية مهمة، ومحتاج إليها في فهم وتفسير النصوص الشرعية، يقول الإمام الشاطبي: «والأقرب في العلوم أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ ومعاني، كيف تصورت، ما عدا الغريب، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية؛ فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية» [1].

علوم البلاغة أهم علوم العربية للمجتهد:

وفي الحقيقة إن أولى علوم اللسان بالمعرفة، وأهمها في حق المجتهد هي علوم البلاغة، ومباحث علماء الأصول البلاغية، ومصطلحاتهم، ومناهجهم شاهدة على أنهم أقرب إلى البلاغة من أي فرع آخر كما سبق أن تقرر.

يقول العلامة الزمخشري مبيناً مكانة علوم البلاغة بين علوم اللسان لفهم القرآن وتفسيره: «فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القِرِّية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن هما: علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة» [2].

---

(1) الموافقات 4: 114، 115.

(2) الكشاف، المقدمة ص ن.

القدر المحتاج إليه من علوم العربية:

أما عن القدر المحتاج إليه من علوم العربية للمجتهد المتصدر لاستنباط الأحكام، فإن علماء الأصول اختلفوا في ذلك، فبينما يرى بعض المتقدمين منهم أنه «لن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريّانا من علوم العربية» [1]. «والذي يلزم في المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب...فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده» [2].

يرى البعض الآخر أنه حسب المجتهد أن يعرف من علوم العربية القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وطرقهم في التعبير، إلى حد يُميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله، وحقيقته ومجازه، وخاصه،...فلا يُشترط فيه أن يبلغ درجة الخليل، والمُبرّد، وأن يعرف جميع اللغة،...بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسّنة، ويستولي على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه [3].

والإمام الشاطبي له رأيه الخاص في هذه القضية، وهو رأي وجيه، ويأوي إلى ركن شديد، فهو يرى أنه على المجتهد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني، ومن سواهم. ويروي عن الجرمي قوله: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه، وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه - أي الجرمي - كان صاحب حديث، وكتاب سيبويه يُتعلّم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن كان تكلم في النحو، فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع، والمفعول به

---

(1) الجويني، البرهان 1 : 130.

(2) السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول 2 : 304، تحقيق: محمد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى1: 348، والآمدي، الإحكام 2 :334، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد1: 372، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1980م.

منصوب ونحو ذلك، بل هو يُبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان، ووجوه تصرفات الألفاظ، والمعاني ›› [1].

ووجّه الإمام الشاطبي نفي علماء أصول الفقه المبالغة في تعلم العربية، وبلوغ مبلغ الأئمة فيها بأن هذا القول مؤول؛ لأن فهم الخطاب العربي، والتمييز بين صريح الكلام وظاهره، وحقيقته ومجازه...لا يحصل إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد في فقه العربية، وإنما أرادوا عدم مضاهاة العربي القُح في ذلك، فإن لم يبلغ المجتهد درجة الاجتهاد في العربية، وبنى على التقليد المحض، تكلم في مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ‹‹وإن كان ممن تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين، وعلماً في الأئمة المهديين ›› [2].

ويقول الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: ‹‹فالحاصل أنه لا غنى لمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير خطابها له وصفاً غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب، إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب ›› [3].

وعلماء الأصول لا يريدون بالقصد أو التوسط في تعلم العربية الاكتفاء بالقليل منها، وإنما أرادوا الاعتناء بعلوم العربية المساعدة على إعداد المجتهد المحقق المستقل باجتهاده، أما علوم العربية الغير معينة على الوصول إلى هذه الغاية فليست ضرورية للمجتهد، كغرائب العربية، أو ما يتعلق بالشعر من حيث العروض والقافية، فإن هذه الفروع غير مفتقر إليها، وإن كان العلم بها كمالاً في العربية [4].

وما أحسن قول الشافعي، فيما نقله الأزهري: ‹‹أنّ على الخاصة التي

---

(1) الموافقات 4 : 116.
(2) المصدر نفسه 4 : 116 ، 117.
(3) المصدر نفسه 5 : 57.
(4) ينظر: المصدر نفسه 4 : 115.

تقوم بكفاية العامة فيما يحتاجون إليه لدينهم، الاجتهاد في تعلم لسان العرب ولغاتها، التي بها تمام التوصل إلى معرفة ما في الكتاب، والسنن، والآثار، وأقاويل المفسرين، من الصحابة والتابعين، من الألفاظ العربية، والمخاطبات العربية، فإن مَن جهل سعة لسان العرب، وكثرة ألفاظها، وافتنانها في مذاهبها، جهل جُمَل علم الكتاب، ومن عَلِمها، ووقف على مذاهبها، وفهم ما تأوله أهل التفسير فيها، زالت عنه الشُبه الداخلة على من جهل لسانها من ذوي الأهواء والبدع» [1].

فعلم العربية إذن هو السلّم الذي يُرتقى به إلى فقه الشريعة، والقنطرة التي عليها المجاز إلى الكتاب والسُّنة، ومراد الله من عباده.

علاقة العربية بالعلوم الشرعية علاقة طردية:

ذهب بنا الإمام الشاطبي بعيداً، عندما قرّر أنّ العلاقة بين العربية، والعلوم الشرعية علاقة طردية، «فالشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء، الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصَر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً» [2].

لقد أدرك علماء أصول الفقه أهمية الكفاية في علوم العربية؛ لبناء

---

(1) تهذيب اللغة 1 : 5 تحقيق: عبد السلام هارون، ومحمد النجار، المؤسسة المصرية للتأليف 1964م.

(2) الموافقات 4 : 115، 116.

الكفاية الفقهية والاجتهادية، من هنا تضمنت مصنفاتهم مبادئ وقواعد لغوية، ودراسات وأبحاثاً بلاغية.

منهج الأصوليين في دراسة علوم العربية:

لقد جانب الصواب من اعتقد أن وجود المباحث البلاغية، والمبادئ اللغوية في المدونات الأصولية؛ بسبب الموسوعية التي تميز بها أسلافنا في مؤلفاتهم، أو لمجرد الالتحام والامتزاج بين علوم العربية وعلوم الشريعة، يقول قائلهم في هذا المعنى: ((كانت الثقافة العربية خلال القرون الخمسة الأولى من الهجرة ممتزجة أشد الامتزاج، فالمُصنِّف الواحد لا يعالج علماً محدداً، وإنما هو موسوعة كاملة تشمل ألوان الثقافة العربية كلها، من أدب، ولغة، وبلاغة، وتفسير، ونحو، وتصريف، فتعطي صورة كاملة لفن القول، ودقة التعبير؛ لأن الفصل بين العلوم لم يكن المرمى الذي يهدف إليه العلماء، في هذه الفترة المضيئة، المشتملة على عيون كل فن، وروائع كل لون)) [1].

وفيما سبق من آراء تعليمية وتربوية لعلماء الأصول، دليل على أن دراساتهم اللغوية والبلاغية ليست لمجرد الموسوعية، أو الامتزاج بين العربية والعلوم الشرعية، بل إن دراساتهم جاءت وفق منهج دقيق، وتخطيط تعليمي وتربوي محكم، ينبئ عن فهم خاص، وراق لمكانة علوم العربية، وعلوم البلاغة خاصة، وأهميتها في تكوين الملَكة الفقهية، والمقدرة الاجتهادية لاستنباط المضامين والأحكام الفقهية، من النصوص الشرعية.

ودراسة علماء أصول الفقه للقضايا اللغوية والأدبية تتميز بطابع خاص، يختلف عن دراسة علماء اللغة؛ لأنهم ينتحون غاية محددة، ويتناولون قضايا تمس الحاجة إليها فيما هم بصدده؛ لذلك لم يبحثوا مسائل اللغة والنحو

(1) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص5، القاهرة، دار نهضة مصر.

مع أهميتها للمجتهد، إلا أنهم اعتنوا بما أغفله أئمة اللغة، فليست مباحثهم اللغوية «من نوع علوم اللغة أو النحو العادية، فقد دقّق الأصوليون نظرهم في فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها اللغويون أو النحاة. إن كلام العرب متسع، وطرق البحث فيه متشعبة، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، والمعاني الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي يتوصل إليها الأصولي، باستقراء يزيد على استقراء اللغوي، فهناك إذن دقائق لا يتعرض لها اللغوي، ولا تقتضيها صناعة النحو، ولكن يتوصل إليها الأصوليون باستقراء خاص، وأدلة خاصة»[1].

وإن وُجد إسهاب، وتوسع في تناول جُمَل من القضايا اللغوية، والإعرابية عند بعض الأصوليين، فإنما ذلك لغلبة حب علوم العربية عليهم. يقول الإمام الغزالي مقرراً هذا المعنى: «فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول...وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول»[2].

فالأصوليون كانوا على وعي بما يدرسونه من قضايا اللغة، سواء في منهج الدراسة، أو في طبيعة الدرس اللغوي نفسه، فكلاهما وفق تصور دقيق ومحدد، يقول الإمام الجويني: «واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر، والنواهي، والعموم، والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة، التي لا عدول عنها»[3].

(1) علي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص91.
(2) المستصفى 1 : 28، وينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 309.
(3) البرهان 1 : 130.

وعلماء الأصول تناولوا من علوم العربية كل ما يحتاجه المجتهد، أما مبادئ علوم العربية، ومقدماتها فقد أحالوا الطالب إلى مظانها، مما دفع بعض الأصوليين إلى القول: بأنه حسب المجتهد من العلوم معرفة أصـول الفقـه «فليس الشرط بعد معرفة الكتاب والسُّنة إلا أصول الفقه، وإنّ أهل أصـول الفقه قد نقلوا عن العربية، والمعاني، والبيان، ما يحتاج إليه المجتهد »[1].

وفيما تقدم من آراء علماء أصول الفقه التعليمية والتربوية، وما درسوه من قضايا لغوية وبلاغية؛ ليلمح إلى ضرورة إيجاد علم لغة خاص بـالعلوم الشرعية، يسهم في تطويرها، ويتخذ الدراسة الشرعية المبنية علـى أسـس لغوية مجالاً تطبيقياً له، حيث تحتل المباحث اللغوية والبلاغية حيزاً ملحوظاً في مباحث العلوم الشرعية، وتتألف هذه المباحث من موضـوعات واسـعة ومهمة، تكفي لتؤلف تخصصاً علمياً مستقلاً، يسهم فـي تطـوير المنهجيـة اللغوية في العلوم الشرعية، ويحقق الترابط والتكامل بين مباحثها.

وحقًّا إن علوم البلاغة هي الأحرى بهذا التخصص؛ لأنه «لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما - المعاني والبيان - على المرء في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، الـذي يوفي كلام رب العزة من البلاغة حقه، ويصون له في مظان التأويل ماءه ورونقه »[2].

---

(1) الصنعاني، إرشاد النقاد ص199 .
(2) السكاكي، مفتاح العلوم ص199.

الفصل الثالث

الدوافع الجدلية المذهبية

الدوافع الجدلية المذهبية من بين الدوافع التي أسهمت في تطوير القضايا البلاغية، وتعمق فنونها في دراسات علماء أصول الفقه.

فعلماء أصول الفقه لم يكونوا ذوي مدرسة واحدة، فقد اختلفت مذاهبهم، واختلفت بذلك مناهجهم في البحث، وقد أفضت هذه الاختلافات إلى تأسيس مذاهب، ومدارس أصولية، وداخل كل مذهب أو مدرسة اتجاهات ومنازع مختلفة، فكان لهذه الاتجاهات والمنازع أثر إيجابي في البحث الأصولي بوجه عام، والبحث البلاغي بوجه خاص، وكانت سبباً في إثارة مسائل لغوية وبلاغية عولجت بمناهج دقيقة، جعلتها تتميز تميزاً واضحاً عن الدرس اللغوي والبلاغي [1].

فكان أصوليو كل مدرسة أو مذهب يجتهدون في تقرير آرائهم، ودعمها بالأدلة النقلية والعقلية، وفي الوقت ذاته ينقضون آراء غيرهم أو ينقدونها؛ وفق قواعد جدل يسمُونها بالاعتراضات، تُبحث في مبحث القياس، وفي مبحث العلة منه على وجه التحديد، وهي في مجملها مناهج في الاعتراض على كلام المستدل، وبيان فساد استدلاله. يقول الزركشي: «اعلم أن كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى اعتراضاً؛ لأنه اعترض لكلامه، ومنعه من الجريان، قال صاحب (خلاصة المآخذ): الاعتراض عبارة عن معنى لازمه هدم قاعدة المستدل، وهو جامع مانع» [2].

(1) ينظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربية ص343.
(2) البحر المحيط 4 :231.

وهذه الاعتراضات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: مطالبات، وقوادح، ومعارضة، وهذا رأي المتقدمين، أما المتأخرون فأرجعوها إلى اثنين: المنع، والمعارضة؛ لأنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة تمّ الدليل، ولم يبق للمعترض مجال [1]. وقد أسهب بعض الأصوليين في تقسيم هذه الاعتراضات حتى أنهاها بعضهم إلى خمس وعشرين [2].

وجمهور الأصوليين رأوا أن هذه القواعد من مكملات علم المنطق الإسلامي (القياس)؛ لذلك حرصوا على إثباتها في مصنفاتهم، حتى أفردها بعضهم بالتأليف، نحو كتاب (المعونة في الجدل) لأبي إسحاق الشيرازي، وكتاب (الكافية في الجدل) لإمام الحرمين الجويني.

غير أن بعض علماء الأصول أعرض عن ذكر هذه الاعتراضات، ورأى أنها في أصول الفقه عاريّة، وإنما موضع ذكرها في علم الجدل. يقول الإمام الغزالي بهذا الصدد: ((ووراء هذا اعتراضات مثل: المنع، وفساد الوضع، وعدم التأثير، والكسر، والفرق، والقول بالموجب، والتعدية، والتركيب، وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين، قد انطوى تحت ما ذكرناه، وما لم يندرج تحت ما ذكرناه، فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل، التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فإن لم يتعلّق بها فائدة دينية فينبغي أن تشح على الأوقات أن تضيعها بها وتفصيلها، وإن تعلَّق بها فائدة من ضم نشر الكلام، وردّ المناظرين إلى مجرى الخصام، كيلا يذهب كل واحد عَرْضاً وطولاً في كلامه، منحرفاً عن مقصد نظره، فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تُفرد بالنظر، ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين)) [3].

---

(1) البحر المحيط 4 : 231، 232 وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول 1 : 378.
(2) ينظر: الآمدي، الإحكام 4 : 73.
(3) المستصفى 2 : 506، 507.

ومن ألقاب هذه الاعتراضات: الاستفسار، والاعتبار، وفساد الوضع، ومنع حكم الأصل، والتقسيم، وسؤال عدم التأثير، والنقض، والمعارضة في الأصل ... إلخ [1].

والحقيقة إن تطور كثير من العلوم والمعارف كان ثمرة جدل، ومحاورات طويلة، والجدل والمناظرات تكون مجدية، وتؤتي ثمرتها إذا كانت وفق آداب، وشروط الحوار الهادف، والبعيد عن التعصب الطائفي والمذهبي. وينبغي ألا نذهب بعيداً، فعلما أصول الفقه والبلاغة هما ثمرة جدل وحوار امتد لسنوات.

أما **علم أصول الفقه** فالجدل قد كان قائماً فيه بين مدرستين فقيهتين هما: مدرسة العراق، ومدرسة الحجاز، فالعراقيون يميلون إلى الرأي أو القياس، ويأخذون به، في حين كان الحجازيون يتمسكون بالأثر أو النص، ولا يميلون إلى الرأي، والعراقيون «يُسمون أهل القياس، في مقابل تسمية أهل النص بأهل السُنة أو الأثر، ثم انقسم هؤلاء إلى مالكية، وشافعية، وحنابلة، وظاهرية ، كل هؤلاء ينتمون إلى مدرسة أهل السّنة أو الأثر أو النص، وأما أهل العراق فكانوا أشياعاً لأهل القياس، ورئيسهم هو إبراهيم النخعي، ثم صار يقال لهم أحنافاً نسبة إلى إمامهم أبي حنيفة، وإن كان هذا التحديد ليس مطلقاً، إذ نجد بين العراقيين من قال بالنص، ومن أهل الحجاز من قال بالقياس أو الرأي» [2].

نتج عن هذا الخلاف بين المدرستين جدل عَمَّق الفكر الأصولي، وأثَّر في الثقافة الإسلامية بوجه عام.

وهذا الجدل، وقد نسميه صراعا تجوّزاً؛لم يكن صراعاً بين قديم

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام 4 : 73 .. 122.

(2) الكتاني، جدل العقل والنقل ص 630، 631.

وجديد، أو بين الثابت (النص) والمتحول (الرأي)، بل كان صراعاً بين وجهات نظر، تعتمد كل منها أصولاً ومقدمات في تلقي النصوص وتفسيرها، ومع ذلك كان لا بد من إيجاد قواعد تفض النزاع بين المدرستين، وتجمع بينهما وفق أسس عامة تكون المحجة البيضاء، التي تعصم الجماعة من التفرق والشقاق.

«لقد كان الحديث يتضخم بالوضع، تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً، والتي كانت تُغذّي الفروض النظرية وتبررها، وكان الرأي يتضخم هو الآخر إن جاز هذا التعبير بالذهاب بعيداً مع الفروض النظرية تلك، والعدول أحياناً كثيرة عن استيحاء النصوص، وسيرة السّلف، إلى الاستحسان العقلي المحض »[1].

وما بَرِح الجدل قائماً بين المدرستين الفقهيتين، حتى ظهر على الساحة العلمية الإمام المطّلبي محمد بن إدريس الشافعي، وصنف مدونته الأصولية (الرسالة) «ودون التقليل من أهمية مساهمة الأصوليين الذين جاؤوا بعد الشافعي في إخصاب هذا العلم وتنظيمه، فإن القواعد التي وضعها صاحب الرسالة تظل مع ذلك بمثابة الأساس، والهيكل العام لهذا العلم المنهجي »[2]، والمرجع الأول لكل متعلق من علم الأصول بسبب إلى يوم الناس هذا.

أما **البلاغة العربية** فقد نمت بذورها الأولى وترعرعت في بيئة المتكلمين، أهل الجدل والحجاج، فعندما نَجم قَرنُ أهل الضلال والزيغ من الملاحدة والشعوبيين، وكثر القول في القرآن وإعجازه، كان هذا الضلال الذي أشاعوه من تخاليط كلام الفلاسفة قد طار في الناس، فاحترقت به قلوب، وشردت فيه عقول، وتزاحمت به هواجس، عندئذ نهض علماء

---

(1) الجابري، تكوين العق العربي ص102.
(2) المصدر نفسه ص100.

السّلف إلى ما يحسم معتلجات الشكوك، وخواطر الشبهات، وفتحوا القول في قضية الإعجاز.

وكان مدار القول في قضية الإعجاز وقتئذ يقتصر على إثبات المعجزة، ودليل النبوة، وأن هذا القرآن نزل على النبي ﷺ من عند ربه، هذا شيء وتحديد الجهة التي أعجز بها القرآن شيء آخر، فهناك فرق واضح بين إثبات الإعجاز، ووجه هذا الإعجاز، ذلك أن إثبات الإعجاز يجدي في مخاطبة أهل الزيغ من غير المسلمين، أما بيان وجه الإعجاز فهو أشبه بمخاطبة المسلمين (1).

والمتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة هم المهيئون تاريخياً للقيام بأعباء الرد على الخصوم فيما يتعلق بقضية الإعجاز، فنهضوا إلى تحليل الخطاب البياني المتمثل في النص القرآني؛ للكشف عن دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة فيه.

فكانت دراسات المتكلمين من أمثال الخطّابي في (البيان)، والرُّمّاني في (النكت في إعجاز القرآن)، والباقلاني في (إعجاز القرآن) لقضية الإعجاز دراسات بلاغية خالصة، شرعت معرفة مقننة لأساليب التعبير، وللذوق الأدبي، من خلال ضبط وتقنين ووضع معايير أصول القول البليغ.

كذلك احتدم الجدل والخلاف حول بيان وجه الإعجاز القرآني داخل الدائرة الإسلامية، فالمعتزلة وهم أهل الجدل والحِجَاج واجهوا خصوماً ليسوا أقل منهم معرفة بمسالك الجدل والمناظرة، وإفحام الخصوم وتبكيتهم بالأدلة العقلية، والبراهين المنطقية، أعني متكلمي الأشاعرة؛ نسبة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الذي كان في بداية حياته معتزلياً، ثم انقطع عن المعتزلة، وترك مذهبهم وصار خصماً للمعتزلة، وناقضاً لأصولهم (2).

---

(1) ينظر: محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي ص20 ..22، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1997م.
(2) ينظر: الصادق الغرياني، في العقيدة والمنهج ص69، 2002م.

ومنذ ذلك الحين بات الأشاعرة الخصم الألد للمعتزلة، فجرّدوا أقلامهم لهدم المذهب الاعتزالي، وإبطال عقائده، ودحض آرائه في مختلف فروع المعرفة.

وفيما نحن بصدده أعني تطور الفكر البلاغي، كان للمعتزلة آراؤهم البلاغية في قضايا اللفظ والمعنى، لكنّ خصومهم الأشاعرة ما فتئوا يجادلونهم، ويناظرونهم في آرائهم البلاغية، ويسعون جاهدين إلى دحضها وإبطالها.

وممن تصدّر للقيام بالرد على المعتزلة من الأشاعرة الإمام عبد القاهر الجرجاني في مصنفه الفريد (دلائل الإعجاز)، الذي أراد أن يؤسس فيه علماً يستدرك به على من سبقه من الأئمة الذين كتبوا في البلاغة، وفي إعجاز القرآن، لكنّ عمله في هذا الكتاب كان مشوباً بحميّة جارفة لا تعرف الأناة، تنزع به عن التبويب، والتقسيم والترتيب، كأنه في عجلة من أمره، فما إن يقف عند فكرة أو قضية من قضايا الكتاب حتى تراه يدير حولها النقاش، ويضع الاحترازات، ثم يردها ببراعة وذكاء؛ ذلك أن الإمام عبد القاهر كانت تشغل ذهنه آراء مدخولة وفاسدة، وقعت في الألسنة وتداولتها، وكثر الناقلون لها [1]. وهذه الآراء صدرت «عن قوم لهم نباهة وصيت، وعلوّ منزلة في نوع من أنواع العلوم، غير العلم الذي قالوا ذلك القول فيه» [2].

إنّ هؤلاء القوم أصحاب الآراء المدخولة هم المعتزلة، بل هي آراء لإمام من أئمتهم هو القاضي عبد الجبار، فهو النابه الذكر، والبعيد الصيت، والعالي المنزلة في علم الكلام والأصول، بَيد أنه هو الخامل الذكر، الخالي الوفاض من علم الفصاحة، جاء يتكلم في الوجوه التي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام، وفي إعجاز القرآن عامة [3].

---

(1) ينظر: محمود شاكر، مقدمة دلائل الإعجاز ص أ،ب.
(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص464.
(3) ينظر: محمود شاكر، مقدمة دلائل الإعجاز ص د.

ومن أمثلة هذه الآراء الفاسدة في شأن (الفصاحة والبلاغة)، والتي بيّن الإمام عبد القاهر وجه الفساد فيها؛ قول أهل النظر وهم المعتزلة: «إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ» [1].

يقول الإمام عبد القاهر في الرد على هذا القول: «فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاق اللفظ، قيل له: لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوّزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ بحذف الترتيب، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض، وكشف عن المراد كقولهم: (لفظ متمكن) يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان يطمئن فيه، (ولفظ قلق ناب)؛ يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ، مما يُعلم أنه مستعار له من معناه، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه» [2].

وهكذا يدير الإمام عبد القاهر رحى الجدل في براعة منقطعة النظير؛ تنم عن ذكاء وفطنة، وتوقد ذهن.

ويقول في موضع آخر من (الدلائل): «واعلم أنك كلما نظرت وجدت سبب الفساد واحداً، وهو ظنهم الذي ظنوه في اللفظ، وجعلهم الأوصاف التي تجري عليه كلها أوصافاً له في نفسه، ومن حيث هو لفظ، وتركهم أن يُميّزوا بين ما كان وصفاً له في نفسه، وبين ما كانوا كسبوه إياه من أجل أمر عرض في معناه، ولما كان هذا دأبهم، ثم رأوا الناس وأظهر شيء عندهم في معنى

---

(1) دلائل الإعجاز ص63 ، 64.
(2) المصدر السابق ص63 ، 64.

الفصاحة تقويم الإعراب، والتحفظ من اللحن؛ لم يشكّوا أنه ينبغي أن يُعتد به في جملة المزايا التي يفاضل بها بين كلام وكلام في الفصاحة، وذهب عنهم أن ليس هو من الفصاحة التي يعنينا أمرها في شيء، وأن كلامنا في فصاحة تجب للفظ لا من أجل شيء يدخل في النطق، ولكن من أجل لطائف تُدرك بالفهم، وأنّا نعتبر في شأننا هذا فضيلة تجب لأحد الكلامين على الآخر، من بعد أن يكونا قد برئا من اللحن، وسلما في ألفاظهما من الخطأ » [1].

وهكذا في مواضع متفرقة من (دلائل الإعجاز) ترى الإمام عبدالقاهر يورد آراء المعتزلة في شأن قضايا اللفظ والمعنى، والفصاحة والبلاغة؛ ثم يردها في جدل طويل النّفَس، لا يعرف صاحبه الملل ولا الكلل[2].

وتأسيساً على ما سلف يمكن القول: إن الجدل بين العلماء على اختلاف مشاربهم، وتنوع توجهاتهم، حول قضايا البلاغة؛ أسهم إسهاماً فعالاً في تطور البلاغة العربية، وهذا ما لمسناه عند إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني في مدونته البلاغية (دلائل الإعجاز).

والشاهد مما سبق أن الجدل حول قضايا العلوم بوجه عام من أهم أسباب تطورها، وازدهارها.

ومباحث الأصوليين البلاغية لا تخلو من خلاف وجدل في إثبات أصول قضايا البلاغة وفروعها، وهو ما أسهم في تعمق قضاياها، واتساع مباحثها في مصنفاتهم الأصولية.

لعل أهم قضية من قضايا البلاغة التي درسها الأصوليون، والتي توضح أهمية (الدوافع الجدلية المذهبية) في إثراء الدرس البلاغي وتطويره هي قضية (المجاز)، وجمهور العلماء من مختلف المذاهب والنحل أسهموا

---

(1) دلائل الإعجاز ص399.

(2) ينظر: المصدر نفسه ص3، 5، 38، 43، 63، 400.

في دراسة مبحث المجاز، ولقد استمدوا شرعية القول بالمجاز من الممارسات العربية السابقة للغة، ومن اجتهادات علماء المسلمين، وأقاموا على هذه الحجة اللغوية الصلبة، وانتهوا إلى أنه سمت العربية، وموطن افتخار العرب بها، وأوقعوا في الجهل والضلالة كل من لم يقل به أو أنكره.

والحقيقة إنّ متكلمي المعتزلة هم من احتفل بهذا المظهر اللغوي، وتمّ على أيديهم ضبط مصطلحاته، وربطها بأصناف الدلالات المقابلة للحقيقة؛ ذلك أنهم وُجهوا بنصوص من الكتاب والسُّنة يتنافى ظاهرها وأصولهَم العقائدية، فحملوا تلك النصوص على المجاز، وأصبح هذا المظهر اللغوي البياني دعامة لمبادئهم، فاهتموا به، وأفاضوا في مباحثه، فكان انتماؤهم العقائدي هو الحافز الذي اضطرهم إلى تعمق قضاياه، حتى بات البحث في المجاز مبحثاً مكملاً لعقيدتهم في باب التوحيد، ومجازهم إلى التأويل كمنهج ينضبط به مُشكِل القرآن، ومشتبهه في إطار أصولهم الاعتقادية.

بل حَكَم المعتزلة على من لم يقل بالمجاز، أو لم يعرف أحكام هذا المبحث بالضلال، يقول ابن جني معرِّضاً بمن أخذ بظاهر النصوص في أسماء الله وصفاته، ولم يؤلها مستنداً على المجاز: ((وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعُرِضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها، وأصل اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها، وجارٍ عليهم بها وعنها))[1].

ثم ساق عدداً من الآيات التي يتنافى ظاهرها مع ما يعتقده المعتزلة في الأسماء والصفات، وأولّها مستنداً على المجاز بحسب ما يعتقدونه في هذه المسائل؛ ذلك أن المعتزلة يذهبون إلى أنّ الأخذ بظاهر هذه النصوص يوقع

---

(1) الخصائص 3 : 173، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، القاهرة، المكتبة التوقيفية.

في التشبيه والتجسيم، ومعتقد ذلك عندهم ضال منحرف عن الجادة، يقول ابن جني: «ونعوذ بالله من ضعفة النظر، وفساد المعتبر، ولم يشكوا أن هذه أعضاء له، وإذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسماً معضياً، على ما يشاهدون من خلقه، عزَّ وجهه، وعلا قدره، وانحطت سوامي الأقدار والأفكار دونه، ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة، أو تصرف فيها، أو مزاولة لها؛ لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها» [1].

فإنّ وجه الحق بحسب ما يعتقده المعتزلة: هو تأويل هذه النصوص ونحوها على طرق المجاز، يقول ابن جني: «وطريق ذلك: أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة...وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرف الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جْرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه ويعتادونه منها، وفهموا أغراض المخاطب لهم على حسب عُرفهم وعادتهم في استعمالها» [2].

ولقد اختير مبحث المجاز تطبيقاً لما نُظّر من أصول (الدوافع الجدلية المذهبية)؛ لأهميته في دراسات علماء الأصول؛ لدلالة ألفاظ النصوص على معانيها، فالمجاز من المسائل الجوهرية التي لها علاقة وطيدة بعلوم الشريعة، ولاسيما فيما يتعلق منها بالعقيدة، وبصفات الباري جلّ وعلا، وبأدلة الأحكام، وخاصة المصدر الأول من مصادر الشريعة (القرآن الكريم).

قضية المجاز إذن قضية عملية، وليست قضية نظرية أو لفظية، فهي من مهمات القضايا التي لها آثار خطيرة، وشنيعة في مسائل الاعتقاد، حتى باتت مُستنداً لكثير من المخالفين لما عليه صدر هذه الأمة في مسائل الاعتقاد، وعولوا عليها في استدلالاتهم.

---

(1) الخصائص 3 : 173 - 176.
(2) المصدر نفسه.

ومن قضايا المجاز التي اعتنى بها علماء أصول الفقه قضية (إثبات المجاز ومنعه في اللغة، والقرآن، والسُّنة)، وقد اختلفت مذاهب الأصوليين ما بين مثبت، ونافٍ، ومفصِّل في هذه المسألة (1).

وقد نقل أبو الحسين البصري طرفاً من هذا الخلاف أو الجدل حول هذه القضية، قال: «ذهب أكثر الناس إلى ذلك، أي إلى إثبات المجاز، وحُكي عن قوم المنع» (2).

ثم ذكر أن الخلاف مع من منع المجاز قد يكون لفظياً، وقد يكون في المعنى، فإن كان في المعنى فهو ضربان: «أحدهما – أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول إنها مجاز فيه، نحو: اسم الحمار في البليد، وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد، والآخر: أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للرجل البليد، كما وضعوه للبهيمة، وهذا باطل؛ لأنّا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون ذلك في البليد، فإنّا نعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التبع والتشبيه للبهيمة، وأنّ استحقاق البليد لذلك ليس كاستحقاق البهيمة، ولذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار، البهيمة دون البليد، ولو كان موضوعاً لهما على سواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما» (3).

وهكذا ترى أبا الحسين يورد آراء الخصم ثم يردها، وهذا الجدل حول هذه القضية وغيرها يُثري البحث البلاغي، ويعمق دراسته.

قال أبو الحسين بعد ذلك: «فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعم المسميات؛ فلماذا تُجوّز بالأسماء عما وُضعت له، قيل: لأن في المجاز من المبالغة والحذف ما ليس في الحقيقة، ولهذا إذا وصفنا البليد بأنه حمار كان أبلغ في

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 539 .. 545.
(2) المعتمد 1 : 23، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.
(3) المصدر نفسه 1 : 23.

الإبانة عن بلادته من قولنا: بليد، وقد يحصل الكلام مجازاً بضرب من الحذف فيستعمل ذلك طلباً للتخفيف ›› [1].

كذلك يطرح أبو الحسين قضية الاصطلاح على تسمية هذا الأسلوب مجازاً، يقول: ‹‹وأما الخلاف في الاسم فبأن يُسلّم المخالف أن استعمال الحمار في البليد ليس بموضوع له في الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكنه يقول: لا أُسميه مجازاً إذا عنى به البليد؛ لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك، بل أسميه مع قرينته حقيقة، فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك فصحيح، وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك، فباطل بتلقيبهم كتبهم بالمجاز، وبأنهم يقولون في كتبهم هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم تسمه العرب بذلك يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم؛ ليكون آلة وأداة في صنائعهم؛ لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك، ولهذا سَمّى النحاة الضمة المخصوصة رفعاً، والفتحة نصباً، ولم يلحقهم بذلك عيب، وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة؛ فإنه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراد مجازاً، على ما حكيناه عنهم، على أن الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ؛ لأنها هي المستعملة في المعاني دون القرائن؛ لأن القرائن قد تكون شاهد حال، وغير ذلك مما ليس من فعل المتكلم ›› [2].

ثم عقد أبو الحسين باباً بعنوان (باب في حسن دخول المجاز في خطاب الله، وفي أنه قد خاطب به)، بدأ هذا الباب بقوله: ‹‹ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى أهل الظاهر ذلك ›› [3]. وذكر أن الله عندما أنزل القرآن بلغة العرب، فإن ذلك يقتضي حسن خطابه للعرب في القرآن بلغتها، والمجاز هو أكثر فصاحة من الحقيقة عندما

---

(1) المعتمد 1 : 23.
(2) المصدر نفسه 1 : 23، 24.
(3) المصدر نفسه 1 : 23، 24.

يُستعمل في موضعه، ثم استدل أبو الحسين على وجود المجاز في القرآن بآيات منه [1].

والذي يعنينا ما أثاره من جدل حول هذه القضية، فهو يأتي بحجج أهل الظاهر الذين منعوا المجاز في القرآن، ثم يجيب عن هذه الحجج مبيناً وجه الصواب فيها، وفق مذهبه الذي ينتمي إليه، فيقول: ((احتج المخالف بأشياء منها: أن المجاز لا ينبئ عن معناه بنفسه، فورود القرآن به يقتضي الإلباس، والجواب: أنه لا إلباس مع القرينة الدالة على المراد، ومنها: أن العدول عن المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، وذلك مستحيل على الله، والجواب: أن ذلك إنما يقتضي العجز عن الحقيقة، لو لم تكن في المجاز هذه الوجوه؛ لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها، ولجاز أن يكون المجاز مع قرينته يساوي في الطول كثرة ألفاظ، فيجري العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة، ومنها قولهم: لو خاطب الله بالمجاز والاستعارة لصح وصفه بأنه مُتجوّز، وبأنه مستعير، والجواب: أن إطلاق وصفه بالتجويز يوهم التسمح بالقبيح، وأما قولنا: مستعير فإنه يُفهم من إطلاقه أنه استأذن غيره في التصرف في ملكه لينتفع به، وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل)) [2].

والحقيقة إن مسألة إثبات المجاز ومنعه مسألة طويلة النفَس، لا تجد فيها عند الأصوليين وغيرهم ما يشفي الغُلة، فمع أن الجمهور مجتمعون على إثبات المجاز، إلا أنّ أدلة المانعين من العلماء المحققين أدلة قوية، وتأوي إلى ركن شديد [3]. وليست أدلة واهية، أو أوهن من بيت العنكبوت كما يقول الشوكاني [4].

---

(1) المعتمد 1 : 23-24.
(2) المصدر نفسه 1 :24 ، 25.
(3) ينظر: هادي الشجري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص196..257.
(4) ينظر: إرشاد الفحول ص51.

وأكثر من كتبوا في مسألة إثبات المجاز، ومنعه، وقفوا بين طرفي نقيض؛ فأحدهم ينفي المجاز مطلقاً من اللغة والقرآن والسُّنة، والآخر يغلو فيه، ويجعله واقعاً في أكثر اللغة [1]، ويُغالي في تأويل النصوص معتمداً على المجاز.

يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني في هذا الصدد: ((وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مغرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه)) [2].

وللإمام المجدد والمجتهد أبي إسحاق الشاطبي رأيه في هذه المسألة، يقول رحمه الله تعالى: ((ربما أُخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال، وعليه أكثر السّلف المتقدمين، وربما أُخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال، إما على الإفراط، وإما على التفريط، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. فالذين أخذوه على التفريط قصّروا في فهم اللسان الذي به جاء وهو العربية، فما قاموا في تفهّم معانيه ولا قعدوا... ولا إشكال في اطراح التعويل على هؤلاء، والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصروا في فهم معانيه من جهة...أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب فلا يعتبر فيها، وأنها لا تقصد التدقيقات في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة، فما وراء ذلك إن كان مقصوداً لها فبالقصد الثاني، ومن جهة ما هو مُعِين على إدراك المعنى المقصود كالمجاز،

---

(1) ينظر: ابن جني، الخصائص 3 : 173.
(2) أسرار البلاغة ص391.

والاستعارة، والكناية، وإذا كان كذلك فربما لا يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر خرج عن نمط الْحُسن إلى نمط القبح والتكلّف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى، وأيضاً فإنه حائل بين الإنسان، وبين المقصود من الخطاب من التفهّم لمعناه، ثم التعبد بمقتضاه.

وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير إلى الصراط المستقيم، فكم بين من فهم معناه، ورأى أنه مقصود العبارة، فداخَله من خوف الوعيد، ورجاء الموعود، ما صار به مُشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات، هارباً بالكلية عن المخالفات، وبين من أخذ في تحسين الإيراد، والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولِمَ اختلفت مع مرادفتها، مع أن المعنى واحد، وتفريع التجنيس، ومحاسن الألفاظ، والمعنى المقصود في الخطاب بمعزل عن النظر فيه »[1].

ثم يستدرك الإمام الشاطبي لما قد يُظن به من ذم علم العربية، الذي هو الوسيلة لفهم مراد الشارع، يقول – رحمه الله – : « لأن الاشتغال بالوسيلة، والقيام بالفرض الواجب فيها، دون الاشتغال بالمعنى المقصود؛ لا يُنكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس كذلك...وبالعربية فهِمْنَا عن الله تعالى مراده من كتابه، وإنما المنكر الخروج في ذلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مراد المتكلم، أو يُظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يُفهم منها قصد مثله في كلامها، ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هذه الأمة.

فما يؤمننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة، من أين فهمتم عني أني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ

(1) الموافقات 3 : 409.

صُنْعًا ﴾ [الكهف:104]، أو قولي: ﴿ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ ﴾ [الشعراء:168]، فإن في دعوى مثل هذا على القرآن، وأنه مقصود للمتكلم به خطر، بل هو راجع إلى معنى قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ ﴾ [النور:15]، وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي...فالحاصل أنّ لكل علم عدلاً، وطرفا إفراطٍ وتفريط، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود))[1].

والذي ينبغي على المرء أن يعتقده في هذه القضية – أعني إثبات المجاز ومنعه – أنّ المجاز ثابت عند جمهور العلماء، وهو تسمية اصطلاحية لنوع من أساليب اللغة العربية، وإنما منعه من منعه من العلماء؛ لما تذرع به أهل البدع من نفي صفات الله ﷻ، والكلام في الغيب، وهذا يمكن إفساده عليهم بوجوه أخرى من الاستدلال ليست هي إبطال المجاز؛ لأن المجاز المنضبط المقبول بقرائنه الحسية، والحالية، والشرعية، لا يؤدي إلى إبطال الحقائق الشرعية [2].

كذلك ثمة جدل بين علماء الأصول حول (حد المجاز)، وقد نقل الفخر الرازي العديد من تعريفات (الحقيقة والمجاز)، واعترض عليها، وبيّن وجه القصور فيها.

يقول – رحمه الله تعالى – : ((واعلم أن الناس ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوهاً فاسدة...ما ذكره أبو عبد الله البصري فقال: الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له، والمجاز ما أفيد به غير ما وُضع له، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه يُدخل في الحقيقة ما ليس منها؛ لأن لفظة الدابة إذا استعملت في الدودة والنملة فقد أُفيد بها ما وضعت له في أصل اللغة، مع أنه بالنسبة إلى

---

(1) الموافقات 3 :411،410.
(2) ينظر: يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية ص249، 250، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002م.

الوضع العرفي مجاز، فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حداً لمطلق الحقيقة وهو باطل. وقوله في المجاز: أنه الذي أفيد به غير ما وضع له، فهو باطل بالحقيقة العرفية والشرعية، فإن اللفظة أُفيد بها والحالة هذه غير ما وضعت له في أصل اللغة، فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز، وأيضاً فقوله: ما أفيد به غير ما وضع له، إما أن يكون المراد منه أنه أفيد به غير ما وضع له بدون القرينة، أو مع القرينة، والأول باطل؛ لأن المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة، والثاني: ينتقض بما إذا استعمل لفظ السماء في الأرض، فإن اللفظ قد أُفيد به غير ما وُضع له، مع أنه ليس بمجاز فيه، وأيضاً ينتقض بالأعلام المنقولة » [1].

ثم ذكر الإمام الرازي تعريفين للحقيقة والمجاز لابن جني اللغوي، وناقشه فيهما، وبيّن وجه ضعفهما، وما له عليهما من مآخذ، فقال: «وثالثهما: ما ذكره ابن جني، وهو أن الحقيقة ما أُقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك، وهذا ضعيف؛ لأن ما ذكره في حد الحقيقة تخرج عنه الحقيقة الشرعية والعرفية، وهما يدخلان فيما جعله حد المجاز. وأيضا فقوله: والمجاز ما كان بضد ذلك، معناه أن المجاز هو الذي ما أُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، وهو باطل، وإلا لكان استعمال لفظ الأرض في السماء مجازاً » [2].

كذلك ذكر الرّازي تعريفين للحقيقة والمجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني، وبيّن وجه الضعف فيهما، يقول: «ورابعها: ما ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله فقال: الحقيقة كل كلمة أُريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره، كالأسد للبهيمة المخصوصة، والمجاز

---

(1) المحصول 1 : 399..403.
(2) المصدر نفسه 1 : 403 .. 405.

كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضع؛ لملاحظة بين الأول والثاني، وهذا التعريف أيضاً ليس بجيد؛ لأنه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية، والعرفية عن حد الحقيقة، ودخولها في حد المجاز، وهو غير جائز))[1].

أما التعريفان اللذان ارتضاهما الإمام الرازي؛ فهما ما ذكرهما ((أبو الحسين، وهو أن الحقيقة ما أفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية، والمجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول))[2].

وهكذا نرى عقول العلماء، وهي تتحاور في تقرير مسائل العلوم، ونرى حركة الأفكار وهي تتابع، ويأخذ بعضها بحجز بعض، خصوصاً إذا كانت أفكاراً صادرة عن مذهب أو اعتقاد، وليست مجرد أصداء لآراء تتلاشى مع مرور الزمن، كما تلاشى أصحابها. وإن الباحث ليجد لذة ومتعة حين يرصد آراء العلماء، وطرقهم في التحاور والتفكير والتحليل والاستنباط، ومناهجهم في استخراج الأصول العلمية حين يناقشون ويرجحون، ويأخذون ويدعون، ويعجب المرء من تتبع أحدهم لآراء الآخر، ثم نقضها وبيان وجه القصور والضعف فيها، ثم يصيبه الذهول عندما يرى البراعة والحذق في استخراج الصواب من ذلك الضعف والقصور.

لعل فيما تقدم كفاية للتدليل على أهمية الدوافع الجدلية المذهبية في إثراء الدرس البلاغي في مصنفات علماء الأصول، فقلّ أن تجد مبحثاً بلاغياً في مصنفاتهم يخلو من جدل ونقاش، لاسيما في المصنفات الأصولية المطولة، وهذا الجدل والنقاش أدى بدوره إلى تعمق المباحث البلاغية واتساعها.

---

(1) المحصول 1 : 403 .. 405.
(2) المصدر نفسه 1 : 397.

الباب الثاني

البعد البلاغي في معالجة علماء الأصول للخطاب الشرعي

إذا كانت غاية الدرس الأصولي هي معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة؛ فإن علماء الأصول اهتموا بوضع قوانين لتفسير الخطاب الشرعي، واستخراج الأحكام الشرعية منه، وهذه القوانين هي عينها المباحث البلاغية في دراسات علماء الأصول، فليس من نافلة البحث إذن أن يُدرس البعد البلاغي في دراسة الخطاب الشرعي، وذلك يكون بالتعرف على مفهوم هذا الخطاب الشرعي، ثم توضيح مقاصده البلاغية عند الأصوليين، ثم دراسته بين مستوى التعبير الخبري، ومستوى التعبير الإنشائي . فكانت فصول هذا الباب مرتبة على النحو التالي:

الفصل الأول : مفهوم الخطاب الشرعي لدى علماء الأصول.

الفصل الثاني: مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية لدى علماء الأصول.

الفصل الثالث: الخطاب الشرعي ومستوى التعبير:

أولاً: مستوى التعبير الإنشائي.

ثانياً: مستوى التعبير الخبري.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

مفهوم الخطاب الشرعي لدى علماء الأصول

تعريف الخطاب :

الخطاب لغة يعني (مراجعة الكلام)، وهو أحد مصدري الفعل خَاطَبَ يُخَاطِب خِطَاباً ومُخَاطَبة [1]. أما في اصطلاح علماء الأصول فقد تعددت مفاهيم الخطاب، وارتضينا منها تعريف الآمدي الذي عرّفه بقوله: ((إنه اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه)) [2].

واحترز بقوله (اللفظ) عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والإشارات المفهمة، وقوله (المتواضع عليه) احتراز عن الألفاظ المهملة، وقوله (المقصود به الإفهام) يُخرج الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع، وقوله (لمن هو متهيئ لفهمه) احتراز عن الكلام لمن لا يفهم، كالنائم، والمغمى عليه ونحوه [3].

أنواع الخطاب الشرعي:

الخطاب الشرعي يتنوع إلى ثلاثة أنواع هي: خطاب الله سبحانه، وخطاب النبي ﷺ أي سنته، وخطاب الأمة الذي يسميه علماء الأصول (الإجماع).

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 1 : 362.

(2) الإحكام في أصول الأحكام 1 : 136.

(3) المصدر نفسه 1 : 326 بتصرف.

وهذه الأنواع هي التي يصح فيها التساؤل، والتجاوب، وتتصف بالنص الظاهر، والمحكم والمؤول، وغير ذلك من أقسام النظم؛ لذلك خصها علماء الأصول بالبحث، وبنوا على ما يفهمونه منها جميع الأحكام [1].

النوع الأول : خطاب الله ﷻ

خطاب الله جلت كلمته هو أصل أنواع الخطاب، وما خطاب النبي ﷺ إلا إخبار عن حكم الله، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝ ﴾ [النجم:3- 4] [2].

وحدّ علماء الأصول خطاب الله سبحانه بأنه «ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف، على الأحرف السبعة المشهورة، نقلاً متواتراً» [3]. وزاد بعضهم على هذا الحد (المعجز)، وإعجازه لا يدخل في حده؛ «لأن كونه معجزاً يدل على صدق الرسول عليه السلام، لا على كونه كتاب الله» [4].

ومعنى أن القرآن مُعجِز: أي معجز للخلق جميعهم على أن يأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88]، فقد تحدّى الله سبحانه منكري القرآن بأن يأتوا بمثله، وجعل الدليل على صدق نبيه هذا الوحي، فلو وجدوا سبيلاً إلى الإتيان بمثله، أو حتى بسورة منه لهرعوا إلى ذلك وما ترددوا، إذ لا يصح في ميزان العقول «أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة، ولهم دين ونحلة، فيؤلب عليهم الناس، ويدبر في

---

(1) ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص25، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 :286،285، وابن جزي، تقريب الوصول ص114.

(3) المصدر نفسه 1 : 292.

(4) المصدر نفسه 1 : 293.

إخراجهم من ديارهم وأموالهم، وفي قتل صناديدهم وكبارهم، وسبي ذراريهم وأولادهم، وعمدته التي يجد بها السبيل إلى تألّف من يتألفه، ودعاء من يدعوه، دعوى له، إذا هي أُبطلت بطل أمره كله، وانتقض عليه تدبيره، ثم لا يُعرض له في تلك الدعوى، ولا يُشتغل بأبطالها مع إمكان ذلك، ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع)) (1).

فهل يُتصور أن يتركوا نقض دعوة هذا الرجل بالأمر السهل، وهو الإتيان بمثل هذا القرآن؛ إن كانوا قادرين على ذلك، ويختاروا طريق الحرب، ويعرّضوا أنفسهم وأولادهم وأموالهم للقتل والفناء، وهم أرجح أهل زمانهم عقولاً، وأكملهم معرفة، وأجزلهم رأياً، وأثقبهم بصيرة ؟ (2) إلا لعجزهم عن مجاراة القرآن، والإتيان بمثله.

وكون القرآن معجزاً عن الإتيان بمثله، لا يخرجه ذلك عن كونه جارياً على سنن العرب في مخاطباتها، وميسَّراً للفهم فيما أمر الله به، ونهى عنه، إذ لو خرج عن إدراك العقول لمعانيه، ثم طُلب منهم الإتيان بمثله؛ لكان ذلك من تكليفهم ما لا يُطاق.

وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان، والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يُقدر على الإتيان بسورة من مثله (3).

وما أجمل وصف الإمام الشاطبي لخطاب الله تعالى في (موافقاته) قال: ((إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص580.
(2) ينظر: المصدر نفسه، دلائل الإعجاز ص581.
(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات 3 :346،347.

نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لـزم ضـرورة لمـن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مرّ الأيام والليالي نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبُغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجـد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول، فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقـدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السّنة المبيّنة للكتـاب، وإلا فكـلام الأئمة السابقين والسّلف المتقدمين، آخذاً بيده في هـذا المقـصد الـشريف، والرتبة المنيفة)) [1].

كيفية فهم المراد من خطاب الله ﷻ :

درس علماء الأصول كيفية فهم المـراد مـن خطـاب الله سـبحانه، وحاصل ما ذهبوا إليه في هذه القضية؛ أن كلام الله ليس من جـنس كـلام البشر، ولا غيرهم من خلقه، وإذا خاطب الله أحداً من خلقه بلا واسطة؛ فـلا يُتوصل إلى فهم معناه إلا عن طريق علم ضروري يخلقه الله فـي عبـده؛ ليدرك به أن مخاطبه هو الله تعالى، وأن ما سمعه هو كلامه سبحانه، ويفهم مراده من الخطاب، وهذا ليس بِمستحيل على الله القادر، فكل متكلم محتـاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره لمخاطَبه، إلا الله تعالى فإنه قـادر على خلق علم ضروري يُدرك به مراده، من غير نصب علامة [2].

وهذا المذهب مؤسس على اعتقاد أن كلام الله سبحانه ليس بحرف ولا صوت [3]، فلم يفهموا من كلام الله إلا ما فهموه من كلام المخلوقين، وقـالوا

---

(1) الشاطبي، الموافقات 1 : 346.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 :674،675، والزركشي، البحر المحيط 1 : 301.

(3) ينظر: المصدر نفسه.

إذا قلنا: بالحرف فإن ذلك يؤدي إلى القول بالجوارح واللهوات، وكـــذلك إذا قلنا: بالصوت أدّى ذلك إلى الحلق والحنجرة؛ لأنها وسائل تكـــوين الحـــرف والصوت، وهذا محض تشبيه الخالق بالمخلوق، تعالى الله وتقـــدس عـــن أن يُشبّه بأحد من خلقه.

فعملوا بهذا من التخبيط كما ترى في هذه المسألة، كما عملوا فيما غير ذلك من صفات المولى سبحانه.

والتحقيق في هذه المسألة أن يُقال: إن الله تعالى قد تكلم بالقرآن المجيد بجميـــع حروفـــه، فقـــال تعـــالى: ﴿ كٓهيعٓصٓ ﴾ [مـــريم:1]، وقـــال: ﴿ قٓ ۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡمَجِيدِ ﴾ [ق:1].

وكذلك جاء في الحديث: (**فينادي يوم القيامة بصوت يسمعه من بَعُد، كما يسمعه مـــن قَرُب**) [(1)]، وجاء أيضاً قولـــه عليـــه الـــصلاة والـــسّلام: (**لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حـــرف**) [(2)]، والله سبحانه وتعالى تكلم بحروف القرآن كما يليق بجلال عظمتـــه، فإنـــه قـــادر والقادر لا يحتاج إلى جوارح ولا إلى لهوات، وكذلك له صوت يليق به يُسمع ويُفهم المراد منه، ولا يفتقر ذلك الصوت المقدس إلى الحلق والحنجرة، فكلام الله كما يليق به، وصوته كما يليق به، ولا ننفي الحرف والصوت عن كلامه سبحانه، لافتقارهما منا إلى الجوارح واللهوات، فإنهما في جانـــب الحـــق لا يفتقران إلى ذلك [(3)].

---

(1) مستدرك الحاكم 4: 618 رقم8715، تحقيق: مصطفى عبـــد القـــادر، بيـــروت، دار الكتـــب العلمية، ط1، 1990م.

(2) سنن الترمذي 5: 175 رقم:2910.

(3) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 12: 305، والفتاوى الكبرى 5 : 151، تحقيـــق :حـــسنين محمد مخلوف، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1965م.

وقد استفاضت الآثار عن النبي ﷺ، والصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من أئمة الإسلام أنه سبحانه تكلم بالوحي بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ولم يُنقل عن أحد من السّلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت، أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف.

وما ذهب إليه بعض الأصوليين من القول بخلق علم ضروري يُفهم به مراد الله من خطابه، فهذا ما لم يقل به أحد من سلف هذه الأمة، وهم خيرها وأبرها، وأطهرها قولباً، وأصحها اعتقاداً، وإنما هي آراء لبعض أئمة المذهب الأشعري، نُقلت عنهم حين كانوا يجادلون خصومهم من المعتزلة، من قبيل مغالطة الخصم وإفحامه، ثم رُويت عنهم هذه الآراء على علاتها، فاعتقد من جاء بعدهم أن ما قرروه في كتب الجدل والمناظرات هي عقائدهم التي اعتقدوها، وماتوا عليها.

ومسالك الجدل والحجاج غير مسالك الاعتقاد، وإذا نظرنا إلى كتب علماء الكلام الموثوق بهم بإنصاف، وسبرنا غورها، وجدناها راجعة إلى عقيدة السّلف؛ إما بالاضطرار، وإما بصريح التصريح أو التلويح، كما جرى لأبي الحسن الأشعري؛ فإنه لمّا ألّف الكتب في الرد على المعتزلة على طريقة فن الجدل، أبان أخيراً عن عقيدته في كتابيه (مقالات الإسلاميين)، و(الإبانة عن مذهب أهل الحق)، وصرّح فيهما بأن مذهبه مذهب الصحابة، وتابعيهم بإحسان...إلا أن أتباع المذهب الأشعري من المقلدين التقطوا مسائل كتبه التي ردّ بها على المعتزلة، وجعلوها مذهباً له، ونسبوها إليه [1].

---

(1) ينظر: ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص49 ، 50، والصادق الغرياني، في العقيدة والمنهج ص69.

النوع الثاني : خطاب النبي ﷺ :

أي سنته، والسُّنة لغة: تعني الطريق الحسنة أو السيئة، وسنة كل إنسان طريقته، سواء في الأمور المحمودة أم المذمومة [1]. وفي اصطلاح علماء الأصول: هي ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير [2].

حجية السُّنة ومكانتها في التشريع:

انتهى العلماء المحققون إلى أن الحديث الصحيح حجة على جميع الأمة، وأيدوا رأيهم هذا بالآيات القرآنية التي تفرض على المؤمنين اتباع الرسول، والتسليم لحكمه.

وآيات الذكر الحكيم صريحة في فرض طاعة الرسول الكريم، بالالتزام بسنته، والعمل بحديثه، وتطبيق مضمونه في قضايا الشريعة، لذلك يُعد الحديث النبوي الشريف الأصل الثاني من أصول الأحكام [3].

وقد توسع الإمام الشافعي في بحث هذه المسائل المتعلقة بمكانة السُّنة في التشريع، ووجوب تقبلها، والإذعان لها، قال رضي الله عنه: ((وضع اللهُ رسولَه من دينه، وفرضه، وكتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه عَلَمٌ لدينه، بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به...فقال تبارك وتعالى: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌ ﴾ [النساء:171]، وقال: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُ ﴾ [النور:62]،

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 13 : 225.

(2) ينظر: الآمدي، الإحكام 1 : 223.

(3) ينظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه ص291، بيروت، دار العلم للملايين، ط17، 1959م.

فجعل كمال ابتداء الإيمان الذي ما سواه تبع له، الإيمان بالله، ثم برسوله، فلو آمن عبد به، ولم يؤمن برسوله؛لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً حتى يؤمن برسوله معه)) [1].

((قال الشافعي: ففرض الله على الناس اتباع وحيه، وسنن رسوله، فقال في كتابه: ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ [**البقرة**:129]، فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة: سنّة رسول الله...لأن القرآن ذُكر، وأتبعه الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز – والله أعلم – أن يقال: الحكمة ها هنا إلا سنّة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله)) [2].

((وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلاً ﴾ [**النساء**:59]. أولو الأمر: أمراء سرايا رسول الله؛ لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة مطلقة، فلما دانت لرسول الله بالطاعة؛لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله، فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمّرهم رسول الله، لا طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة فيما لهم وعليهم)) [3]. ألمح الإمام الشافعي إلى أن تكرار فعل الطاعة أفاد إطاعة الله ورسوله طاعة مطلقة، وأما طاعة غيرهم من أولي الأمر؛ فإن طاعتهم غير مطلقة؛ لهذا لم يكرر فعل الطاعة معهم.

---

(1) الرسالة ص73.. 75.
(2) المصدر نفسه ص76.. 78.
(3) المصدر نفسه ص80،79.

وهذا المعنى نفسه أكده العلامة ابن القيم في تجلّ بياني بديع، قال: ((فأمر الله تعالى بطاعته، وطاعة رسوله ﷺ، وأعاد الفعل على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب، أو لم يكن فيه، فإنه أُوتي القرآن ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ))[1].

وللإمام الشاطبي كلمة جامعة عن مفهوم خطاب النبي ﷺ قال: ((كل ما أخبر به رسول الله ﷺ فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمد عليه فيما أخبر به عنه، سواء علينا انبنى عليه في التكليف حكم أم لا، كما أنه إذا شرع حكماً، أو أمر، أو نهى، فهو كما قال عليه الصلاة والسّلام، لا يُفرّق في ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله، وبين ما نُفث في روعه، وأُلقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب، على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك معتبر يُحتج به، ويُبنى عليه في الاعتقادات، والأعمال جميعاً؛ لأنه ﷺ مؤيّد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى))[2].

وقد شهد علماء البلاغة والبيان لخطاب النبي ﷺ بالبلاغة التي لا يجاريها بليغ، ولا يدانيها منطيق فصيح، يقول الجاحظ ناعتاً بلاغة كلام النبي ﷺ، وهو خير من يُستشهد بحكمه في هذا الشأن: ((هو الكلام الذي قلّ عدد حروفه، وكثر عدد معانيه، وجلّ عن الصنعة، ونُزّه عن التكلّف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: 86]، فكيف وقد عَاب التشديق، وجانب أصحاب التقعيب، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب والوحشيّ، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة،

---

(1) إعلام الموقعين 1 : 48.

(2) الموافقات 4 : 81،80.

ولم يتكلم إلا بكلام قد حُفّ بالعصمة، وشُيّد بالتأييد، ويُسّر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشّاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حُسن الإفهام، وقلة حاجة السامع إلى معاودته، لم تسقط له كلمة، ولا زلّت به قدم، ولا بارت له حُجة، ولم يقُم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخُطب الطوال بالكلم القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجّ إلا بالصدق، ولا يطلب الفلْج إلا بالحقّ، ولا يستعين بالخِلابة، ولا يستعمل الموارَبة، ولا يهمز، ولا يلمز، ولا يبطئ، ولا يعجل، ولا يُسهب، ولا يَحصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه ﷺ .. ولعلّ بعض من لم يتسع في العلم، ولم يعرف مقادير الكلم؛ يظن أنّا قد تكلفنا له من الامتداح والتشريف، ومن التزيين والتجويد؛ ما ليس عنده، ولا يبلغه قدره، كلاّ والذي حرّم التزيّد على العلماء، وقبّح التكلف عند الحكماء، وبَهْرج الكذابين عند الفقهاء، لا يظنّ هذا إلا من ضلّ سعيه »[1].

النوع الثالث : خطاب الأمة

هو ما يسميه الأصوليون (الإجماع)، والإجماع لغة: «يُطلق على معنيين، أحدهما: العزم على الشيء والإمضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿ **فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ** ﴾ [يونس:71] أي: اعزموا، وقال عليه الصلاة والسّلام: « **لا صيام لمن لم يجمع من الليل** »[2]... والثاني: الاتفاق، ومنه أجمع القوم: إذا صاروا ذوي جمع، قال الفارسي: كما يُقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر »[3].

(1) البيان والتبيين 2 :18،17.
(2) سنن الترمذي 3: 108 رقم 730.
(3) الزركشي، البحر المحيط 3 : 486.

وأما في الاصطلاح: «فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة، على أمر من الأمور، في عصر من الأعصار» [1].

حجيّة الإجماع:

الإجماع حجة شرعية، وخطاب ملزم، يجب العمل به إذا ثبت وقوعه[2]، واستدل الجمهور على ثبوت الإجماع بجملة من النصوص؛ منها قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة:143] ففي الآية «دليل على صحة الإجماع، ووجوب الحكم به؛ لأنهم إذا كانوا عدولاً شهوداً على الناس، فكل عصر شهيد على من بعده، فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين، وقول التابعين على من بعدهم، وإذ جُعلت الأمة شهداء فقد وجب قبول قولهم» [3].

ومنها قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران:103] «قالوا: فالله تعالى نهى عن التفرق، ومخالفة الإجماع تفرق، فكان منهياً عنه» [4].

ومنها قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران:110] «فهذه الآية تقتضي كونهم آمرين بكل معروف، وناهين عن كل منكر؛ إذ اللام فيها للاستغراق، فلو أجمعوا على باطل كان أمرهم على خلاف ذلك» [5].

وقوله سبحانه: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 487، وينظر: الآمدي، الإحكام 1 : 254.
(2) ينظر: الرازي، المحصول 4 : 64 .
(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 2 : 156، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1951م.
(4) علي بن سعد الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص357، الرياض، مكتبة الرشد، ط3، 2000م.
(5) تفسير البيضاوي 2 :79،78 تحقيق: عبد القادر حسونة، بيروت، دار الفكر، 1996م.

سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [**النساء**:115]، ففي الآية دليل «على حرمة مخالفة الإجماع؛ لأنه سبحانه وتعالى رتّب الوعيد الشديد على المشاقة، واتباع غير سبيل المؤمنين »[1].

واستُدل من السّنة على حجية الإجماع بعدة أحاديث، منها قول النبي ﷺ: «**لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبداً، يد الله على الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذّ شذّ في النار** »[2]. وقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح** »[3]. وقوله ﷺ: «**فعليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ** »[4].

فيحصل بمجموع هذه الأخبار العلم الضروري بتعظيم شأن هذه الأمة[5]، و«تدل على صحة الإجماع، ونفي الخطأ عنه، ووعيد من خالفه، فيكون واجب الاتباع »[6].

والإجماع الصحيح الثابت يقره العقل؛ لأن خطاب الجماعة، أو رأيهم أصح وأقرب دائما من الصواب من رأي الفرد، وقديما قالوا: «من تفرّد بالنظر لم يكمل له الصواب، ومن تبجّح بالانفراد، وفخر بالاستبداد، كان من الصواب بعيداً، ومن الخذلان قريباً، والخطأ مع الجماعة خير من الصواب مع الفرقة، وإن كانت الجماعة لا تخطئ، والفرقة لا تصيب »[7].

---

(1) تفسير البيضاوي 2 : 253.
(2) رواه الحاكم، المستدرك على الصحيحين 1 : 199 رقم391.
(3) رواه أبو نعيم، حلية الأولياء 1 :375،376، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1984م.
(4) رواه أحمد، المسند 4 : 126.
(5) ينظر: الغزالي، المستصفى 1: 511.
(6) الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص359، وينظر: الغزالي، المنخول ص305 وما بعدها.
(7) أحمد زكي، جمهرة خطب العرب 2 : 312، بيروت، المكتبة العلمية.

والعقل الجماعي يستطيع اكتناه ما لا يستطيعه العقل الفردي، والجماعة التي يُعتدّ بإجماعها في أحكام الشريعة هم الصفوة؛ فقهاء الأمة ومجتهدوها، فلا يعتد برأي العوام في أحكام الشريعة؛ إذ لا يدركها إلا الخواص، فلا يُفهم من إطلاق لفظ (إجماع الأمة) شموله كل أفرادها، وإنما المعنيون بذلك هم أهل الحَل والعَقْد، وغيرهم تابع لهم في ذلك [1]. وهذا العقل الجماعي « إنما ينظر من وراء الشرع » [2]، ويعمل في ظل الشريعة، وهذا يكفل له الرشاد، والسير في خطى حثيثة، بمنأى عن اتباع الأهواء؛ ما دام أنه منطلق من مقررات الشريعة.

وهذا التوحد الفكري يحقق الإحاطة بجميع أطراف القضايا الشرعية محل الدرس، سواء على مستوى استقراء الأدلة الإجمالية أو التفصيلية، أو على مستوى إدراك العلل والمقاصد، من ثَم الوصول إلى أحكام ونتائج؛ تسهم في بناء المجتمعات على كافة الأصعدة، ومختلف الأبعاد السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وهذه الأبعاد هي محطّ أنظار الشريعة الإسلامية؛ لأنها ليست مجرد قواعد نظرية تعمل في فراغ.

وقال قوم بعدم حجية الإجماع، فلا يُعد خطاباً شرعياً، واشتهر هذا الرأي عن (النظّام المعتزلي)، مستدلاً على إنكاره بأمور ثلاثة: « **الأمر الأول:** تجويزه أن يتفق جميع المسلمين على الخطأ، وهذا قادح في حجية الإجماع، الأمر **الثاني:** إن الإجماع لا ينعقد إلا عن نص، فيجب أن تكون الحجة في النص إذا تبين لا في الإجماع، الأمر **الثالث:** لا يمكن تصور انعقاد الإجماع مع كثرة الناس، وتفرقهم في البلدان، فكيف يكون حجة مع عدم تصور انعقاده » [3].

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 : 535.

(2) الشاطبي، الموافقات 1 : 38.

(3) الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص360.

وهذه الأدلة مستنبطة من آيات وأحاديث، استدل بها منكرو الإجماع، نُوقشت، ووُجهت بغير الوجه الذي سيقت لأجله [1].

كذلك ردّ منكرو الإجماع النصوص التي اُستدل بها على حجيته، بأن هذه النصوص ظنية في دلالتها، ((ولا يسوغ التمسُّك بالمحتملات في مطالب القطع، وليس على المعترض إلا أن يظهر وجهاً في الإمكان، ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب إن أنصف)) [2].

وسقى الله ثرى الإمام الشاطبي، ورحم الله تلك العظام، فقد رد شبهة الطاعنين في قطعية دلالة النصوص المستدل بها على حجية الإجماع، وشفى الغلة بما قرره في موافقاته بشأن هذه المسألة قال: ((أدلة كون الإجماع حجّة...أن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد، الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضّد بعضُها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب، وهي مآخذ الأصول، إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكرّ عليها بالاعتراض نصاً نصاً، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أُخذت على هذا السبيل غير مشكلة، ولو أُخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتّه، إلا أنْ نُشرك العقل، والعقل إنما ينظر من وراء الشرع، فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية)) [3].

---

(1) ينظر: الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية ص350.

(2) الجويني، البرهان 1 : 435.

(3) الموافقات 1 :37، 38.

ورُوي عن الإمام أحمد بن حنبل ﷺ إنكار الإجماع، قال فيما رُوي عنه: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب. وفي رواية: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس قد اختلفوا، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه، وقال: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا، إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لم أعلم مخالفاً كان ذلك [1]، إلى غيرها من الروايات التي فُهم من ظاهرها إنكارُ الإمام أحمد للإجماع.

وردّ بعض العلماء هذا الفهم لظاهر كلام الإمام أحمد، بأنه إنما قال ذلك «عن طريق الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السّلف؛ لأنه قد أطلق القول بصحة الإجماع..، وقد ادعى الإجماع في مسائل الفقه غير واحد من مالك، ومحمد ابن الحسن، والشافعي ... وفيها خلاف لم يطلعوه» [2].

وللعلامة ابن القيم رأي وجيه في هذه القضية، قال رحمه الله تعالى ما مفاده: إن الإجماع المنكر هو المقدّم على الكتاب والسّنة؛ حيث بات من لم يعرف الخلاف من المقلدين إذا اُحتج عليه بالقرآن والسّنة قال: هذا خلاف الإجماع، هذا هو الإجماع الذي أنكره أئمة الإسلام، وعابوا من ارتكبه، وكذّبوا من ادعاه، فالإجماع المنكر هو المقدم على نصوص الكتاب والسّنة، إذ لو ساغ هذا الإجماع لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي، من دعوى الإجماع، لا ما يظنه الناس أنه استبعاد لوجوده [3].

---

(1) آل تيمية، المسودة في أصول الفقه ص283، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المدني.

(2) المصدر نفسه ص284،283.

(3) ينظر: إعلام الموقعين 1 : 30، و 2 :248،247.

هذا ما أراد الباحث إجماله بشأن مفهوم الخطاب الشرعي، وأنواعه، إذ ليس من شأننا التفصيل في هذه القضايا، وإنما أردنا أن نعطي لمحة موجزة عن مفهوم الخطاب الشرعي، قبل الشروع في دراسة البعد البلاغي في دراسة الأصوليين للخطاب الشرعي، وأنواع الخطاب هذه هي وحدة متماسكة، يفضي بعضها إلى بعض، برجوعها إلى مصدر واحد هو خطاب الله سبحانه، فكلٌ منها يمتح من ينابيعه التي لا تغيض [1].

(1) ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي ص46.

الفصل الثاني

مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية لدى علماء الأصول

في هذا الفصل تُدرس المقاصد البلاغية للخطاب الشرعي لدى الأصوليين، على نسق مقاصد الشريعة لديهم، التي هي لب الفقه بالشريعة؛ لأنها تبيّن لنا حكمة الشارع من وراء ما شرع لعباده، فهي الوسيلة لفهم أسرار الشريعة وحِكَمِها من التشريع.

ولا يُستغرب أو يُستنكر أن يكون للخطاب الشرعي مقاصد بلاغية، فعلوم الشريعة من فقه، وأصول، وتفسير...غنية بحقائق ذات صلة قوية بالدراسات الأدبية، ولكننا لم ننتفع بها، أو أننا لم نتعمق هذه الصلات والروابط؛ لنكشف النقاب عن حقيقتها، وأهميتها في حياتنا العلمية.

وقد كان علماؤنا من فقهاء، وأصوليين، ومفسرين، ((شيوخ لغة، وشعر، ورواية، وكان العلم باللغة أصل العلم كله؛ في التفسير، والفقه، وأصول الدين، وقد قال الأصمعي: قرأت شعر الشنفرى على محمد بن إدريس، وقال: قرأت ديوان هذيل على شاب من قريش، يُقال له: محمد بن إدريس الشافعي)) [1].

وإنّ نقْلَ المعرفة من حقل إلى حقل آخر من حقول المعرفة؛ له أثره في تنمية الفكر، وتوسيع الأفق، واستفادة العلوم بعضها من بعض، إذا وقعت بين يدي من يحسن إدارتها، كما فعل الإمام عبد القاهر الجرجاني حينما

---

(1) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية ص6، 7.

«كان ينقل كثيراً من أفكار سيبويه إلى البيئة البلاغية، وقد رأينا هذه الأفكار تتسع، وتصير خصبة، وذات مذاق مختلف، وآثار مختلفة» [1].

وإن النظرة البعيدة، والناقدة في قلب المعرفة تهدي إلى إدراك الروابط المضمرة في قلب الحقائق، والتي تجمع شاردها، وتنظم ما تفرّق منها، وتكون بمثابة الرحم الجامعة بين المتباعد من أجناسها وأنواعها.

التعريف بمقاصد الشريعة:

أرى من الواجب في هذا المقام التعريف بمقاصد الشريعة، قبل بيان المقاصد البلاغية للخطاب الشرعي.

عُرِّفت مقاصد الشريعة بأنها: «الحِكَم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع» [2]. وكلمة (الحِكم) توحي بأن شريعة الله لا يمكن إلا أن تكون شريعة حكمة، ورحمة، وعدل، وإنصاف.

وفائدة مقاصد الشريعة حفظ نظام العالم، بتحقيق المصالح، وإبطال المفاسد [3]، وهذه المقاصد يمكن تقسيمها إلى قسمين:

أولاً – مقاصد عامة: وهي تحقيق مصالح الخلق جميعاً، في الدنيا والآخرة.

ثانياً– مقاصد خاصة: وهي الأهداف التي تسعى الشريعة إلى تحقيقها في مجال خاص من مجالات الحياة، كالنظام الاقتصادي، أو الأسري، أو السياسي.. وذلك عن طريق الأحكام التفصيلية التي شُرعت لكل مجال على حدة [4].

---

(1) محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية ص7 ، 8.
(2) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص119، طرابلس، منشورات كلية الدعوة، ط1، 1992م.
(3) الشاطبي، الموافقات 1 : 6 بتصرف.
(4) المصدر نفسه 4 :27 بتصرف.

ثم قسّم علماء الأصول مقاصد الشريعة بحسب مصالح الخلق ثلاثة أقسام:

1- **المصالح الضرورية**: وهي ما لا يستغني الناس عن وجودها بأي حال من الأحوال، ويأتي في مقدمتها الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وبهذه الكليات يحيا الإنسان، وبدونها، أو بدون بعضها لا تستقيم له حياة دنيا، ولا دين، من هنا كانت المقصد الأول للشريعة الإسلامية، وكان القرآن أصلها، والشاهد لها [1]. «والمتأمل لأحكام الشريعة كلها من عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وأخلاق، يجدها محققة لهذه الكليات الخمس، فقواعد الإيمان، وأركان الإسلام شُرِعت لحفظ الأصل الأول، الذي هو الدين، وأحكام الديّة، والقصاص، والدماء، والجروح، شُرِعت لحفظ الأصل الثاني وهو النفس...» [2].

2 - **المصالح الحاجية**: وهي ما يحتاجها الناس لتحقيق مصالح هامة في حياتهم، يؤدي غيابها إلى المشقة، واختلال النظام العام للحياة، دون زوال أصوله، كما يظهر في تفصيلات أحكام البيوع، والزواج، وسائر المعاملات.

وتأتي هذه المصالح في المرتبة الثانية بعد المصالح الضرورية؛ لأنها تابعة لها، ومحققة لأغراضها [3]، فأحكام البيوع مثلاً هادفة إلى الحصول على المال وتنميته، وأحكام الزواج هادفة إلى المحافظة على النسل، «وتشتمل الحاجيات على الرخص، وكل ما فيه تيسير وتوسعة؛ وذلك لتمكين المكلف من القيام بما كُلف به، دون أن تحول المشقة بينه وبين ذلك» [4].

---

(1) الشاطبي، الموافقات 4 :27 بتصرف.

(2) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص121.

(3) المصدر السابق 4 :28.

(4) المصدر السابق ص122.

3- **المصالح التحسينية**: وهي ما يتم بها اكتمال وتجميل أحوال الناس، وتصرفاتهم؛ مثل: الاعتناء بجمال الملبس، وإعداد المأكل، وجميع محاسن العادات في سلوك الناس؛ من أخلاق فاضلة، ومظهر كريم، وذوق سليم، مما يجعل الأمة الإسلامية أمة مرغوباً في الانتماء إليها، والعيش في أحضانها [1]. ((والمصالح التحسينية راجعة إلى المصالح الضرورية، مثلما رجعت إليها المصالح الحاجية - كما بينا ذلك - إذ المصالح الضرورية هي الأصل، فالطهارة، وستر العورة، وأخذ الزينة؛ راجعة إلى الأصل الأول، وهو المحافظة على الدين، وآداب الأكل والشرب، واجتناب الخبائث راجعة إلى المحافظة على النفس ...)) [2].

هل الأحكام معللة بالمقاصد أم تعبدية؟

أحكام الشريعة ضربان: ضرب معقول المعنى، أي: معلل بالمقاصد، وضرب تعبدي، أي: غير معقول المعنى. فإذا كانت علة الحكم منصوصاً عليها، فمعنى ذلك أنها المقصودة بالحكم، غير أن هناك أحكاماً لا يمكن إدراك عللها، أي: مقاصدها من جميع الجوانب، فإذا كان المقصود من حد الزّنا هو الردع عن الوقوع في هذه الرذيلة؛ فإننا لا ندرك المقصود من جعل حد الزاني مئة جلدة لغير المحصن، والرجم للمحصن [3].

وقضية تعليل الأحكام هي التي كانت السبب في نشأة (علم المقاصد)، وقد انقسم العلماء في قضية تعليل الأحكام إلى ثلاث طوائف:

---

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص122 بتصرف.
(2) المصدر نفسه ص122، 123.
(3) المصدر نفسه ص124 بتصرف.

الطائفة الأولى: أنكرت تعليل الأحكام بالمصالح، ورأت أن المقاصد مجهولة لدينا، حتى يأتي ما يعرّفنا بها، وممن ذهب إلى هذا القول أهل الظاهر.

الطائفة الثانية: وهم أهل الرأي، حيث قدموا المعنى على النص، إذ «أن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تُعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري؛ اُطّرِح، وقُدِّم المعنى النظري»[1]. وممن ذهب إلى هذا القول المعتزلة، والباطنية من الشيعة؛ لأنهم رأوا أن تلك المعاني والمقاصد؛ معرفتها وقف على أئمتهم المزعومين[2].

الطائفة الثالثة: وهم أهل التوسط والاعتدال، الذين اعتبروا الأمرين جميعاً؛ بحيث لا يخلّ فيه المعنى بالنص، ولا النص بالمعنى، وهذا القول «هو الذي أَمَّه أكثر العلماء الراسخين، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يُعرف مقصد الشارع»[3].

فإنّ «أحكام الله معللة بالمصلحة، لكن من غير تقييد لإرادة الله، فالله ﷻ أنعم على عباده بذلك، فجلب لهم المصالح بشريعته، وأبعد بها عنهم المفاسد، وإذا عارض النص العقل، وجب تقديم النص، ووجب التفويض في فهم المقصد إلى الله تعالى»[4].

هل الإمام الشاطبي مبتكر علم المقاصد؟

يكاد أن يجمع العلماء، والمعنيون بالفقه وأصوله؛ على أنّ الإمام

(1) الشاطبي، الموافقات 2 : 392.
(2) المصدر نفسه 2 : 392 بتصرف.
(3) المصدر نفسه 2 : 392.
(4) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص126.

الشاطبي هو واضع نظرية علم المقاصد، ويقارنون بينه، وبين الإمام الشافعي واضع علم الأصول [1].

بل ذهب الإمام الشاطبي نفسه إلى أنه هو مبتكر هذا العلم، يقول رحمه الله تعالى: «فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظّان أنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلّف في العلوم الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله، أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل بِدْع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار» [2].

ويرى بعض الباحثين أن علم المقاصد قد كان معروفاً قبل الإمام الشاطبي على هيئة إشارات وخطرات، في مباحث علماء الأصول، ثم أخذت طريقها إلى التقنين، وأصبحت علماً متميزاً عن قواعد الأصول [3].

وممن التفت إلى مقاصد الشريعة في وقت مبكر؛ التابعي الجليل إبراهيم النخعي، المتوفى سنة ثلاث وتسعمئة للهجرة، فكان كثيراً ما يستند إلى مقاصد الشريعة، عند استنباط الأحكام، ويُروى عنه قوله: «إن أحكام الله لها غايات؛ هي حكم ومصالح راجعة إلينا» [4]. كذلك كان الإمام مالك رضي الله عنه من أكثر الأئمة ملاحظة للمصلحة، بل جعل المصالح المرسلة من أصول المذهب، وهذه المصالح مبنية على المقاصد الشرعية.

ثم جاء الإمام الغزالي فتوسع في مباحث المقاصد في كتابه (المستصفى)، وتناول الكليات الخمس الضرورية، وجعلها أصلاً للمقاصد كلها.

---

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص131 وما بعدها.
(2) الموافقات 1 : 25.
(3) المصدر السابق ص134.
(4) المصدر نفسه ص134.

ثم ظهر سلطان العلماء؛ الإمام عز الدين ابن عبد السلام، المتوفى سنة ستين وستمئة للهجرة، ودرس مقاصد المعاملات، ورأى أنه يمكن للعقل إدراك عللها وأسبابها؛ لأنها مبنية على مصالح العباد، في كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

ثم بعد ذلك جاء الإمام الطوفي نجم الدين الحنبلي المتوفى سنة سبعمائة للهجرة، واهتم بما سماه المصالح الشرعية، وحصَر فيها المقاصد كلها، وأسرف في اعتبار المصلحة، حتى زعم وجوب تقديمها على النص والإجماع.

إلى أن ظهر على الساحة الأصولية الإمام الشاطبي، وألّف كتاب (الموافقات)، وخصص الجزء الثاني من كتابه لعلم المقاصد. فوضع نظرية هذا العلم، وتوسع في تقسيماته، ووضع مصطلحاته، واستقرأ مسائله من القرآن، وعرض لمباحث جديدة من هذا العلم لم يتعرض إليها من سبقوه [(1)].

حاجة المجتهد إلى علم المقاصد:

إنّ علم المقاصد هو لُب الفقه بالشريعة، ومعرفته معرفة لروحها وأسرارها، وقد أكد الإمام الشاطبي أهمية معرفة المقاصد للمجتهد قال: «تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ **أحدهما:** فهم مقاصد الشريعة على كمالها، **والثاني:** التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها» [(2)]. حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن الاجتهاد المستند على المقاصد أوفق من الاجتهاد المستند إلى قواعد الأصول، وحجته في ذلك: أن القواعد الأصولية تعين على فهم النصوص؛ لأن معظمها أدوات تفسيرية من مباحث اللغة والبلاغة،

---

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص134 وما بعدها.

(2) الموافقات 4: 105، 106.

بخلاف المقاصد؛ فإنها إدراك لحكمة الشارع من التشريع، وذلك هو الأولى بالاجتهاد، والسبيل إلى الإصابة فيه [1].

وتتأكد أهمية الحاجة إلى معرفة المقاصد لكل مجتهد في الشريعة، من خلال تعريف بعض الأصوليين المعاصرين لعلم الأصول، قال: ((هو العلم بالأدلة الإجمالية، والقواعد التي يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من الأدلة التفصيلية، أو من مبادئ التشريع، ومقاصده العامة)) [2].

وفي هذا العصر تتأكد الحاجة إلى المعرفة الدقيقة والواسعة بمقاصد الشريعة، إذ من خلالها تُبنى المناهج الأصولية المحكمة؛ لتكون أكثر وفاءً للنص، وتحقيقاً لمصالح الأمة في توافق فاعل مع العصر .

ومعرفة مقاصد الشريعة سبب في تأليف قلوب المجتمعات غير المسلمة لاعتناق الدين الإسلامي، والطمأنينة إليه، وتقوية الإيمان به، إذا فُهمت مقاصد الشريعة، كلياتها وجزئياتها؛ لأن المجتمع غير المسلم إذا فكر بعض أفراده في اعتناق الإسلام، ولم يحتكموا إلى معايير فكرية أصولية في فهم مقاصد الشريعة، ومحاسنها، ومزاياها، وإنما فهموا من الشريعة ما يجب عمله، أو ما لا يجب عمله، من خلال التقليد السطحي للمذاهب القديمة، دون تمييز بين الثوابت، والمتغيرات في الفتاوى؛ فإنهم سيجدون أنفسهم أمام محيط كبير، يتطلب منهم تغيرات جذرية في كل أمورهم، فيؤدي بهم ذلك إلى التخوف من اعتناق هذا الدين، أو التخوف من انتشاره داخل بلادهم، والإسلام لا يقصد أبداً جعل جميع الشعوب المسلمة ذات شكل واحد، وسلوك

---

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص180.

(2) الدريني، المناهج الأصولية ص10،11، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997م.

واحد، وإنما يقرّ الاختلافات الاجتماعية، والبيئية، والعرفية، ما دامت لا تمس بمبدأ جوهري أساسي في هذا الدين.

إنّ علمي الأصول، والمقاصد، ومناهجهما هما سفينة النجاة، والسعادة لهذه الأمة، وهما المنهجان اللذان ترسّم خطاهما أسلافنا فبنوا حضارتهم.

هذا ما أُريدَ إيجازه بشأن التعريف بعلم المقاصد، وأنواعه، وتاريخه، وأهميته، فكان تمهيداً للغرض الأساسي من هذا الفصل، أعني المقاصد البلاغية للخطاب الشرعي.

مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية:

لا بد من الإشارة أولاً إلى أن دراسة المقاصد البلاغية للخطاب الشرعي، لدى علماء الأصول دراسة لم يُطرق بابها، أو يُخرق حجابها من قبل فيما نعلم، وإن النفس لتهاب المسالك التي لم تُسلك، فتتقدم بخطىً حذرة ومتعثرة؛ لأن مثل هذه الطرائق «حَزنة المذهب، والتورّد لها وعر المسلك، ولا يجب مع هذا أن تُستنكر ولا تُستبعد» [1]، وهي طرق غريبة، من شأن العقول التي لم تعتد خوض غمراتها، ولم تجتهد في المراجعة والتمحيص؛ أن تستشعر الخوف من هذه المسالك، بل ربما تنكر على من يخوضونها، ويسعون إلى استبطان حقائقها وأسرارها، فمن الله نستمد الحول والطول، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

تعريف مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية:

يُمكن تعريف مقاصد الخطاب الشرعي البلاغية بأنها: كل المعاني البلاغية التي قصدها الخطاب الشرعي، سواء أكانت الطرق والوسائل

(1) ابن جني، الخصائص 1: 25.

البلاغية التي أمَّها الخطاب الشرعي للتأثير في المخاطبين وإقناعهم، أم كانت المعاني البلاغية التي قُصدت لأجل التشريع للسان العربي. وسواء منها ما خصها الأصوليون بالدرس، أم ألمحوا إليها في دراساتهم الأصولية.

وقد تواترت النصوص القرآنية والنبوية في فضل البلاغة والبيان، نذكر بعضها لتكون دليلاً على غيرها. منها ما ذكره الله تبارك وتعالى في مقام جميل الابتلاء والامتنان، وعظيم نعمته في تقويم اللسان، فقال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾ [**الرحمن**]، ومدح سبحانه القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام، وحكمة الإبلاغ؛ فقال: ﴿ لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾ [**النحل**:103]، وقال: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [**النحل**:89]، وقال: ﴿ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴾ [**الإسراء**:12] (1).

كذلك ذكر الله فضل البيان بإخباره عن نعمه التي من بينها إرسال الرسل، وجعل ألسنتهم بألسنة القوم الذين بعثهم فيهم، أي بلغتهم؛ ليبينوا لهم أتم بيان وأكمله، فقال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [**إبراهيم**:4]، قال الجاحظ بعد ذكر هذه الآية: «لأن مدار الأمر على البيان والتبيُّن، وعلى الإفهام والتفهّم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد» (2).

وعندما ذكر الله عبده ونبيه داود عليه السلام، وبيّن نعمه عليه، خصّ منها نعمة البلاغة والبيان، فقال: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝٢٠ ﴾ [**ص**]، قال الجاحظ: «فجمع له بالحكمة البراعة في العقل، والرجاحة في الحلم، والاتساع في العلم، والصواب في الحُكم، وجمع له بفصل الخطاب تفصيل

(1) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين 1 : 8.
(2) المصدر نفسه 1 : 11.

المجمل، وتلخيص المُلتبس، والبصر بالحزّ في موضع الحزّ، والحسم في موضع الحسم ›› [1]، وجاء في تفسير (فصل الخطاب) بأنه ‹‹بيان الكلام، وقيل: هو الإيجاز؛ بجعل المعنى الكثير في اللفظ القليل ›› [2]، وقيل: هو ‹‹بمعنى أنه إذا خاطب في نازلةٍ فصّل المعنى، وأوضحه لا يأخذه حصر، ولا ضعف ›› [3]، وقيل: ‹‹ هو البيان الكافي في كل غرض مقصود ›› [4].

أما أحاديث النبي ﷺ التي جاءت في فضل البلاغة والبيان فكقوله: ‹‹**وأوتيت جوامع الكلم** ›› [5]، أي: القول الموجز القليل اللفظ، الكثير المعاني. وقيل: معنى جوامع الكلم ‹‹ إيجاز الكلام في إشباع المعاني، يقول الكلمة القليلة الحروف؛ فتنتظم الكثير من المعنى، وتتضمن أنواعاً من الأحكام ›› [6]. وقال عليه الصلاة والسّلام في مدح البيان: ‹‹ **إن من البيان لسحراً** ›› [7]، جاء في معنى الحديث: ‹‹يعني أن منه لنوعاً يَحِل من العقول والقلوب في التمويه محل السحر، فإن الساحر بسحره يزيّن الباطل في عين المسحور، حتى يراه حقّاً، فكذلك المتكلم بمهارته في البيان، وتقلبه في البلاغة، وترصيف النظم؛ يسلب عقل السامعِ، ويشغله عن التفكر فيه والتدبّر، حتى يُخيّل إليه الباطل حقًّا، والحق باطلاً فتُستمال به القلوب، كما تُستمال بالسحر، فشُبه تشبيهاً بليغاً بحذف الأداة ›› [8].

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 :200، 201.
(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 15 : 164.
(3) الجواهر الحسان، الثعالبي 4 : 34، بيروت، مؤسسة الأعلمي.
(4) ابن الجوزي، زاد المسير 23 : 177، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1983م.
(5) صحيح البخاري 1 : 371 رقم 523، تحقيق: مصطفى ديب، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1987م.
(6) ابن حجر، فتح الباري 13 : 247.
(7) صحيح البخاري 5 : 1976 رقم4851.
(8) الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ 4 : 518، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.

والحديث فيه تقديم وتأخير إذ «أصله: إنّ بعض البيان كالسحر، لكنه جعل الخبر مبتدأ؛ مبالغة في جعل الأصل فرعاً، والفرع أصلاً ... قال ابن عبد البر: وقد سار هذا الحديث سير المَثَل في الناس، إذا سمعوا كلاماً يعجبهم قالوا: إن من البيان لسحراً، وربما قالوا: السحر الحلال، ومنهم أخذ القائل:

وحديثُها السحرُ الحلال لوَ انَّها لم تجنِ قتلَ المسلم المتحرِّزِ

إنْ طال لم يُملَل وإن هي أوجزت ودَّ المحدَّثُ أنها لم توجز» [1].

عناية البلاغيين بمقاصد المتكلمين:

إنّ الدرس البلاغي يقوم أساساً على دراسة المعاني؛ من حيث ارتباطها بمقاصد المتكلمين. ويظهر هذا المعنى جلياً عند الإمام عبد القاهر الجرجاني في عنايته بمقاصد المتكلمين، عندما نظر إلى معاني النحو نظرة بالغة الذكاء، والنفاذ، والإصابة، والتوفيق، وأدارها على مقاصد المتكلمين، ونظر في مدى إصابة معاني النحو لهذه الأغراض والمقاصد [2]. فرأى أن في العلاقة بين معاني النحو، ومقاصد المتكلمين «يكمن علم شريف، هو علم بلاغة الكلام، وإعجاز القرآن، وأن حظّ الكلام من الجودة إنما هو بمقدار حظه من هذه المواءمة؛ بين معاني النحو، ومقاصد المتكلمين» [3].

ولم يجد الإمام عبد القاهر بين يديه من تراث أسلافه ما يؤيد هذه الفكرة، إلا إشارات موجزة جاءت عند إمام النحاة سيبويه، يقول الإمام عبد القاهر في باب التقديم والتأخير: «اعلم أنّا لم نجدهم اعتمدوا فيه شيئاً يجري

(1)الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ 4 : 519.
(2) محمد أبو موسى ، المدخل إلى كتابي عبد القاهر ص33 بتصرف.
(3) المصدر نفسه ص33.

مجرى الأصل، غير العناية والاهتمام، قال صاحب الكتاب وهو يذكر الفاعل والمفعول: كأنهم يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم، ويعنيانهم)) [1].

لكنّ الإمام عبد القاهر رأى أن هذه الإشارات على وجازتها؛ فيها منابع ثرَّة لمن رامها، ووجه خاطره إليها في صدق وإخلاص، فإن أصحاب هذه الإشارات، وإن كانوا قد ((أقصروا اللفظ، لقد أطالوا المعنى، وإن لم يغرقوا في النزع، لقد أبعدوا على ذاك في المرمى)) [2] على حد قوله.

ويرى الإمام عبد القاهر أن هذه الإشارات لا تكفي لبيان أغراض المتكلمين ومقاصدهم. قال – رحمه الله – : ((وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يُقال: إنه قُدِّم للعناية، ولأن ذكرَه أهم، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم؟))[3]. لذلك صغرت معاني النحو في النفوس، وهان الخطب فيها، حتى رأى بعضهم أن تَتبّعَ النظر في مقاصد المتكلمين من معاني النحو؛ ضرب من التكلف، والتنطع [4].

بل يرى الإمام عبد القاهر أن الإعراض عن التعرف على مقاصد المتكلمين، وأغراضهم هو الذي صدَّ الناس عن ((معرفة البلاغة، ومنعهم أن يعرفوا مقاديرها، وصدَّ بأوجههم عن الجهة التي هي فيها، والشق الذي يحويها، والمداخل التي تدخل منها الآفة على الناس في شأن العلم، ويبلغ الشيطان مُراده منهم في الصد عن طلبه، وإحراز فضيلته كثيرة، وهذه من أعجبها، إن وجدت متعجباً)) [5].

---

(1) دلائل الإعجاز ص107.
(2) المصدر نفسه ص35 .
(3) المصدر نفسه ص108.
(4) المصدر نفسه ص 108.
(5) المصدر نفسه ص119.

وإذا كانت معرفة مقاصد المتكلمين، وأغراضهم «أموراً هينة، وكان المدى فيها قريباً، والجدى يسيراً، من أين كان نظم أشرف من نظم؟ وبم عظم التفاوت، واشتد التباين، وترقّى الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يقهر أعناق الجبابرة» [1].

وليس وراء هذه الأغراض والمقاصد أمور أُخَر، يُحال في معرفة مقادير بلاغة الكلام عليها؛ لتكون معرفتها عذراً في الإعراض عن معرفة هذه المقاصد، والأغراض [2].

ويرى الإمام عبد القاهر أن تهاون المرء في معرفة مقاصد الخطاب البليغ، لا سيما في كتاب الله الكريم، خيانة منه لعقله ودينه، وتعريض لنفسه لكل لسان قادح ومُعيب، وكان أكثر كلامه في التفسير والتأويل؛ كلام من لا يبني الشيء على أصله، ولا يأخذه من مأخذه، بل ربما أوقعه في الفاحش من الخطأ، الذي يبقى عاره وتَشْنُع آثاره [3].

فإذا كانت لمعرفة مقاصد المتكلمين، وأغراضهم هذه الأهمية، فهي إذن روح علم البلاغة، بل هي «أناسي العيون، وحبّات القلوب» [4]، كما عبّر الإمام عبد القاهر، وأناسي العيون، وحبات القلوب هي مقاصد المتكلمين، وما يتطلبه كل مقام وحال من تركيب، أي: «انتقاء التعريف في مقام يقتضيه، وانتقاء التقديم في مقام يقتضيه، وانتقاء الإخبار بالفعل عن الإخبار بالاسم في مقام يقتضيه» [5].

---

(1) دلائل الإعجاز ص 119.
(2) المصدر نفسه بتصرف.
(3) المصدر نفسه ص110 بتصرف.
(4) المصدر نفسه ص42.
(5) محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر ص 206.

والغرض من تقرير ما سبق بيان مكانة المقاصد، وأهميتها في الدرس البلاغي؛ بحيث لا تُستنكر أو تُستغرب إذا دُرست عند علماء أصول الفقه.

عناية الأصوليين بمقاصد المتكلمين :

إذا كانت مقاصد المتكلمين لها هذه الأهمية في المحيط البلاغي، فإن أهميتها أعظم في البيئة الأصولية، إذ إن دراسة الأصوليين تقوم أساساً على تحديد مقاصد المتكلم تحديداً دقيقاً، سواء منها ما يتعلق بخطاب الشارع، أم بخطاب المكلفين.

أما فيما يتعلق بتحديد مقاصد الخطاب الشرعي، فإن علماء الأصول عندما أرادوا فهم مقاصد الشارع، كان الاعتبار الأول في ذلك: هو أن الشريعة جاءت بلسان العرب، أي لا بد لمن أراد ((فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في اللسان عُرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَم عُرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه)) [1].

لقد كان تحديد مقاصد الخطاب هو الهم الأول لدى علماء الأصول، لذلك كان اعتناؤهم بالمعاني أكثر من عنايتهم بالألفاظ، بل رأوا أن الألفاظ ما هي إلا وسيلة من وسائل فهم المعنى وليست كل الوسائل [2].

وهذا من معهود العرب في مخاطباتها، فإنها لم تعتبر الألفاظ كل الاعتبار؛ إذا كانت مقاصد المتكلمين مفهومة بدونها، فالعرب ((لا ترى الألفاظ تعبداً، عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً، فليس

---

(1) الشاطبي، الموافقات 2 : 82.

(2) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص8 بتصرف.

أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدها مرّة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها، واستقامته)) [1].

ومما يدل على أن العرب كانت تعتبر أولاً، وقبل كل شيء مقاصد المتكلمين، دون الوقوف عند ظاهر الألفاظ، إلا بما يحقق الغرض الذي سيق الخطاب من أجله؛ عدة أوجه ذكرها الإمام الشاطبي في موافقاته، نوجزها في النقاط التالية:

أحدها: خروج العرب في كثير من كلامها المنثور عن أحكام القوانين، والقواعد المطردة، والضوابط المستمرة، على نهج خروجها في ذلك على منظومها، وهي التجاوزات التي اُصطلح على تسميتها بالضروْرات الشعرية، وإن كانت ليست بها حاجة في كلامها المنثور؛ إلى الخروج عن قواعدها؛ إذا كانت تعرف مقاصدها، ولا يُعدّ ذلك قليلاً في كلامها، ولا ضعيفاً، بل كثير قوي، وإن كان ما وافق قواعدها المطردة أكثر منه.

والثاني: أن من شأن العرب الاستغناء ببعض كلامها عمّا يرادفه، أو يقاربه، ولا يُعدّ ذلك اختلافاً، ولا اضطراباً، إذا كانت المقاصد مفهومة ومستقيمة، من ذلك: نزول القرآن (**على سبعة أحرف كلها شاف كاف**) [2].

وفي هذا المعنى من الأحاديث، وكلام السّلف العارفين بالقرآن كثير، وقد استمرّ أهل القرآن على أن يعملوا بالروايات التي صحّت عندهم، مما وافق المصحف، وأنهم في ذلك قارئون للقرآن من غير شك، ولا إشكال، وإن كان بين القراءتين ما يعده الناظر ببادئ الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة، لا تفاوت فيه بحسب مقصود

(1) الموافقات 2 : 82.
(2) سنن النسائي 5 : 5 رقم7986، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1996م.

الخطاب، وهذا من سنن العرب في مخاطباتها، من ذلك ما حكاه ابن جني عن عيسى بن عمر قال: سمعت ذا الرّمة ينشد:

وَظاهِرِ لَها مِن يابِسِ الشَخت وَاِستَعِن عَلَيها الصَبا وَاجعَل يَدَيكَ لَها سِترا

فقلت: أنشدتني (من بائس)، فقال: يابس وبائس واحد، فلم يعبأ ذو الرمة بالاختلاف بين (البؤس واليُبس)، لما كان المقصد مفهوماً، ومعنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطريقتين، وفي رواية قال ذو الرّمة: البُؤْس واليُبْس واحد، يعني: بحسب قصد الكلام، لا بحسب تفسير اللغة.

والثالث: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية؛ ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، والتنقيح، فإذا اشتغل الشاعر بتنقيح شعره، اُختلف في الأخذ عنه، فقد كان الأصمعي يعيب الحطيئة، واعتذر عن ذلك بأن قال: وجدت شعره كله جيداً، فدلني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع؛ الذي يرمي بالكلام على عواهنه جيده على رديئه. وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان.

وعلى الجملة فالأدلة على هذا المعنى كثيرة، ومن زاول كلام العرب؛ وقف من هذا الباب على علم [(1)].

إنّ عناية علماء الأصول بتحديد مقاصد المتكلمين تحديداً دقيقاً دفعهم إلى دراسة كل ما يمكن أن يساعد على معرفة هذه المقاصد، فدرسوا قضايا هي أقرب إلى الدرس البلاغي؛ من أي فرع آخر من فروع العربية. مثال ذلك: دراستهم للعام وتخصيصه، حيث وجد الأصوليون بعد استقرائهم للألفاظ العامة في الخطاب الشرعي؛ أن عمومها أمر نسبي، وعبّروا عن ذلك بقولهم: ((ما من عام إلا وهو مخصوص)) [(2)].

---

(1) الشاطبي، الموافقات 2 : 82 وما بعدها بتصرف.

(2) الآمدي، الإحكام 4 : 294.

فدرسوا هذه المخصِّصات دراسة معمقة، لغـرض تحديـد مقاصـد الخطاب، وقسموها إلى قسمين: مخصصات لفظية، وأخرى غير لفظية تتعلق بالموقف الكلامي.

والمخصِصات غير اللفظية تشبه ((ما يُسمى في نظرية السّياق بالـشق الاجتماعي، أو السّياق الثقافي والاجتماعي، الملابس للـنص اللغـوي))[1]، وهي المعنية بالدرس في هذا المقام، بيّنها الأصوليون في النقاط التالية:

1. **الحـس**، وبـه خُـصص قولـه تعـالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [**الأحقاف**:25]، خرج منه السماء، والأرض، وأمور كثيرة بالحس.
2. **العقل**، وبه خُصص قولـه تعـالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [**الرعـد**:16]، إذ خـرج عنه ذاته، وصفاته.
3. **العرف**، وهو قولي، أو عملي، فالقولي: كإطلاق لفظ الدابـة علـى دواب الحمل خاصة، وهي في الأصل لكل ما يدب على الأرض، أما العرف العملي: فهو ما جرى عليه عمل النـاس، وتعـارفوه فـي سلوكهم وتصرفاتهم، يقول الإمام الغزالي في هذا المعنى: ((فعـادة الناس تُؤثّر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى إنّ الجالس علـى المائدة يطلب الماء، يُفهم منه العذب البارد، لكن لا تؤثر في خطاب الشارع إياهم))[2]، أي أن العرف العملي لا يؤثر في تغيير خطـاب الشارع، بمعنى أنه ((لو كان من عادة المخاطبين تناول أجناس معينـة من الطعام، فورد خطاب عام بتحريم الطعـام، فـالمتفق عليـه عنـد الجمهور وجوب إجراء اللفظ على عمومه، في تحريم ما اعتاده القـوم

---

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص36.
(2) المستصفى 2 : 156.

المخاطبون، وما لم يعتادوه؛ لأنّ هذه العادة لم تخصص اسم الطعام في لغتهم بالأجناس التي اعتادوها دون غيرها، بل ظل يطلق في اللغة على كل ما يُطعم)) [1].

4. **الإجماع**، يخصص القرآن والسّنة، مثاله: إجماع الأمة خصّص آية القذف؛ بتنصيف الجلد في حق العبد كالأمة [2].

بهذا رأى علماء الأصول ((أن الألفاظ ليست دالة بذواتها، وإنما بقصد المتكلم وإرادته، وأن هذه القرائن والأدلة تكشف عن قصده وإرادته، وأنه أراد بهذه الألفاظ العامة تخصيصها، لا إطلاق عمومها)) [3].

لقد دفع الاهتمام بتحديد مقاصد المتكلمين علماء الأصول إلى تعمّق قضايا البلاغة ، ودراسة مسائل بلاغية دقيقة، لا تجد لهذا العمق والدقة نظيراً في أبحاث البلاغيين أنفسهم، فقد تنبه الأصوليون إلى أن العرب قد تستعمل الألفاظ العامة، ولا يريدون استغراق جميع الأفراد، فيجب مراعاة مقاصد المتكلمين، ولو لم يقترن بالكلام ما يخصصه من قرائن لفظية، أو غير لفظية، يقول الإمام الغزالي مقرراً هذه المسألة: ((قد يُعبّر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه، وحضر في فكره، فيقول مثلاً: ليس للقاتل من الميراث شيء، فإذا قيل له: فالجلاد، والقاتل قصاصاً، لم يرث؟ فيقول: ما أردت هذا، ولم يخطر لي بالبال، ويقول: للبنت النصف في الميراث، فيُقال: فالبنت الرقيقة، والكافرة، لا ترث شيئاً؟ فيقول: ما خطر ببالي هذا، وإنما أردت غير الرقيقة، والكافرة ...، فهذا من كلام العرب)) [4].

---

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص37.
(2) المصدر نفسه ص38 بتصرف.
(3) المصدر نفسه ص38.
(4) المستصفى 1 : 708 ، 709.

كذلك نبه الإمام الشاطبي إلى هذه القضية؛ حيث أكّد أنّ ظاهر معاني الألفاظ يُوجَّه بحسب مقاصد المتكلمين، فإن «المتكلم قد يأتي بلفظ عموم، مما يشمل بحسب الوضع نفسه، وغيره، وهو لا يريد نفسه، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم، وكذلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له؛ في أصل الوضع دون غيره من الأصناف، كما أنه قد يذكر البعض، ومراده من ذكر البعض الجميع، كما تقول: فلان يملك المشرق والمغرب، والمراد جميع الأرض، ومنه ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ ۝﴾ [الرحمن] ... وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار، فإنما المقصود من لقي منهم »[1].

وهكذا رأينا عناية علماء الأصول بمقاصد المتكلمين، ومحاولة تتبعها والوصول إليها، وهذه الغاية أنتجت دراسات بلاغية معمقة؛ لا تجد لها نظيراً لدى كل المهتمين بالمعاني، والدلالات.

مقاصد خطاب المكلفين لدى الأصوليين :

بالإضافة إلى دراسة علماء الأصول لمقاصد الخطاب الشرعي، درسوا كذلك مقاصد خطاب المكلفين؛ دراسة بلاغية رائعة، إذ مقاصد المتكلمين في (أقوالهم، وأفعالهم) هي التي تترتب عليها الأحكام الشرعية؛ حيث إن «التعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تُقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان »[2].

وقد قدّم لنا العلامة ابن قيم الجوزية؛ دراسة بلاغية معمقة، درس فيها

(1) الموافقات 3 :270،269.
(2) ابن القيم، إعلام الموقعين 1 : 217.

مقاصد المكلفين، وبيّن ما يترتب عليها من أحكام، وقد مَهَّد لهذه الدراسة بمقدمة نفيسة؛ جعلها مدخلاً لهذا البحث. قال – رحمه الله تعالى – : ((إن الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفاً ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئاً عرّفه بمراده، وما في نفسه بلفظه، ورتّب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها، بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس، من غير دلالة فعل، أو قول، ولا على مجرد ألفاظ، مع العلم بأن المتكلم بها لم يرد معانيها، ولم يحط بها علماً، بل تجاوز للأمة عما حدّثت به أنفسها ما لم تعمل به، أو تكلم به، وتجاوز لها عمّا تكلمت به، مخطئة، أو ناسية، أو مكرهة، أو غير عالمة به؛ إذا لم تكن مريدة لمعنى ما)) (1).

وهذا الذي قرره العلامة ابن القيم من مقتضيات عدل الله، وحكمته، ورحمته، فالحق سبحانه لا يؤاخذ عباده بما يخطر على قلوبهم، أو تريده نفوسهم؛ لأنها أمور لا تدخل تحت الاختيار، ومقاصد المكلّفين، فلو ترتب على هذه الأمور وأمثالها أحكام، لكان في ذلك حرج ومشقة على الأمة، ورحمة الله تأبى ذلك (2).

وهذه الرحمة، وهذا العفو؛ لا يتعلق فقط بما يخطر على القلوب من دون قول، أو فعل، بل حتى أقوال المكلفين إذا صدرت منهم غير مريدين لظاهرها، أو غير عارفين لمقتضاها، فإنه لا يترتب عليها أحكام؛ إلا بقدر ما تشتمل عليه من مقاصد المكلفين، وأغراضهم.

بعد أن مهّد العلامة ابن القيم لهذه الدراسة البلاغية بهذا التمهيد، شرع في دراسة ألفاظ المكلفين، وما يتعلق بها من مقاصد دراسةً بلاغية خالصة،

---

(1) إعلام الموقعين 3 : 105.

(2) المصدر نفسه.

قال – رحمه الله – : «فإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين، ونياتهم، وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم، بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية، واللفظية، وحال المتكلم به، وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله ﷺ: (**إنكم سترون ربكم عياناً، كما ترون القمر ليلة البدر، ليس دونه سحاب، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحواً، ليس دونها سحاب، لا تضارون في رؤيته، إلا كما تضارون في رؤيتها**) [1].

فإنه لا يستريب، ولا يشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح، ولا أنص من هذه، ولو اقترح على أبلغ الناس؛ أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتمل غيره؛ لم يقدر على عبارة أوضح، ولا أنص من هذه. وعامة كلام الله، ورسوله من هذا القبيل، فإنه مستولٍ على الأمد الأقصى من البيان.

القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين؛ بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان: **أحدهما:** أن لا يكون مريداً لمقتضاه، ولا لغيره. **والثاني:** أن يكون مريداً لمعنى يخالفه، فالأول: كالمكره، والنائم، والمجنون، ومن اشتد به الغضب، والسكران، والثاني: كالمعرّض، والمورّي، والمُلغز، والمتأول.

القسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختياراً» [2].

---

(1) سنن الترمذي 4 : 688 رقم 2554.

(2) إعلام الموقعين 3 :108، 107.

فإذا كانت هذه هي الأقسام الثلاثة؛ التي يحتملها الخطاب بحسب إرادة معانيها، ومقاصد المتكلم بها، فالسؤال الذي يعرض نفسه في هذا المقام هو: متى يحمل الخطاب على ظاهره، ومتى لا يُحمل؟

فكان جواب ابن القيم عن هذا التساؤل البحث الآتي: «فهذه أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها، ومقاصد المتكلم بها، وعند هذا يُقال: إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه؛ وجب حمل كلامه على ظاهره...فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يُقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومُدّعي غير ذلك على المتكلم؛ القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه، قال الشافعي: وحديث رسول الله ﷺ ظاهره بتّ، ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم؛ لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء، فهو ملبوس عليه، مُلبِّس على الناس، فإن هذا لو صحّ لم يحصل لأحدٍ العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب، وانتفت خاصية الإنسان، وصار الناس كالبهائم، بل أسوأ حالاً»[1].

ثم شرع ابن القيم في الرد على الشق الثاني من السؤال المفهوم من كلامه، وهو متى يُحمل الكلام على غير ظاهره؟ قال في الجواب عن ذلك: «وإنما النزاع في الحمل على الظاهر حكماً، بعد ظهور مراد المتكلم، والفاعل، بخلاف ما أظهره، فهذا هو الذي وقع فيه النزاع، وهو هل الاعتبار بظواهر الألفاظ والعقود، وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها، أم للقصود والنيات تأثير يوجب الالتفات إليها، ومراعاة جانبها؟

وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده، على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك،

(1) إعلام الموقعين 3 :109،108.

وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً، فيصير حلالاً تارة، وحراماً تارة أخرى، باختلاف النيةِ والقصد، كما يصير صحيحاً تارة، وفاسداً تارة باختلافها، وهذا كالذبح؛ فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذا ذبح لغير الله...وكذلك الرجل يشتري الجارية، ينوي أن تكون لموكله، فتحرم على المشتري، وينوي أنها له فتحل له، وصورة العقد واحدة، وإنما اختلفت النية والقصد، وكذلك عصر العنب بنية أن يكون خمراً معصية، ملعون فاعله على لسان رسول الله ﷺ، وعصره بنية أن يكون خَلاًّ أو دبساً جائز، وصورة الفعل واحدة.

وهذه كما أنها أحكام الرب تعالى في العقود، فهي أحكامه تعالى في العبادات، والمثوبات، والعقوبات، فقد اطردت سنته بذلك في شرعه وقدره، أما العبادات فتأثير النيات في صحتها، وفسادها أظهر من أن يحتاج إلى ذكره، فإن القربات كلها مبناها على النيات، ولا يكون الفعل عبادة إلا بالنية والقصد، ولهذا لو وقع في الماء، ولم ينو الغُسل، أو دخل الحمام للتنظيف، أو سبح للتبرّد لم يكن غسله قربة، ولا عبادة، فإنه لم ينو العبادة، فلم تحصل له، وإنما لامرئ ما نوى.

وهذا كما أنه ثابت في الإجزاء والامتثال، فهو ثابت في الثواب والعقاب، ولهذا لو جامع أجنبية؛ يظنها زوجته، أو أمته لم يأثم بذلك،... ولو جامع في ظلمة من يظنها أجنبية، فبانت زوجته أو أمته؛ أَثم على ذلك بقصده، ونيته للحرام » [1].

ثم ختم الإمام ابن القيم هذا البحث البلاغي المقاصدي بخاتمة؛ بيّن فيها منزلة مقاصد الخطاب الشرعي، وأثره في أحكام الشريعة بقوله: «فالنية

(1) إعلام الموقعين 3 : 109..111.

روح العمل، ولُبه، وقوامه، وهو تابع لها، يصح بصحتها، ويفسد بفسادها، والنبي ﷺ قد قال كلمتين؛ كفتا، وشفتا، وتحتهما كنوز العلم وهما قوله: (**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**) [1]، فبيّن في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بيّن في الجملة الثانية: أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعمّ العبادات، والمعاملات، والأيمان، والنذور، وسائر العقود، والأفعال » [2].

لعل فيما تقد كفاية؛ لبيان الوجه البلاغي في دراسة علماء الأصول لمقاصد الخطاب الشرعي، فقد تبين أن دراسة المقاصد في جانبها المعنوي والبلاغي عند علماء الأصول، لا تقل أهميةً عن دراستها عند البلاغيين، إن لم تكن تفوقها دقة وعمقاً.

وهناك قضية لها علاقة وطيدة بدراسة المقاصد البلاغية للخطاب الشرعي، أرى من الأهمية بمكان أن تُلحق بهذا الفصل، نوجز البحث فيها تحت العنوان التالي:

البيان هو المقصد الأول للخطاب الشرعي لدى الأصوليين:

عرّف الأصوليون البيان تعريفاً بلاغياً، فقال الإمام الشافعي: « البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة؛ أنها بيان لمن خُوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب » [3].

---

(1) صحيح البخاري 1 : 3 رقم 1.

(2) إعلام الموقعين 3 : 11.

(3) الرسالة ص21.

ويظهر الوجه البلاغي في تعريف الأصوليين للبيان؛ إذا ما قُورن بتعريفه عند البلاغيين، يقول شيخ الأدب والبلاغة أبو عثمان الجاحظ، المعاصر للإمام الشافعي، في تعريف البيان: «البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحت عن المعنى؛ فذلك هو البيان، في ذلك الموضع»[1].

وإذا تردد في نفسك أن البيان عند الأصوليين ليس هو البيان عند البلاغيين؛ فإليك تعريف إمام من أئمة البيان؛ هو عبد الله بن المقفع، وهو المتقدم على الشافعي، والجاحظ، فقد عرّف البلاغة فيما نقله عنه الجاحظ بقوله: «البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل»[2].

من خلال ما سبق تقريره؛ يمكننا القول بأن البيان هو الغاية الأسمى للخطاب الشرعي. إن دراسات علماء الأصول اللغوية والبلاغية عامة؛ كانت تَنشُد هذه الغاية، وتسعى إلى تقرير هذه الحقيقة، لكن إذا كان البيان هو غاية الخطاب الشرعي، والذي هو مضمون، قوامه الدعوة إلى عقيدة وشريعة، تتجه إلى عامة المكلفين، وتروم الوصول إلى كل القلوب والعقول؛ فإنه يقتضي بلوغ هذا الغرض في مقياس العقل؛ أن يكون المستوى اللغوي لهذا

---

(1) البيان والتبيين 1 : 76.
(2) المصدر نفسه 1 : 115، 116.

الخطاب مستوى عادياً، يفهمه كافة المخاطبين؛ ليتيسر فهمه وتمثله، مقتصراً على أصل الوضع، ومألوف الاستعمال، ليتحقق التواصل بين الخطاب، والمخاطبين به، من أقرب طريق وأيسره، وهذا يقتضي أيضاً تجرّد الخطاب الشرعي من المقاصد الفنية، ومن كل مظاهر العدول عن المألوف والمعتاد.

لكنّ بناء الخطاب الشرعي جاء في نهاية الفصاحة والبلاغة؛ بحيث يعجز البشر عن مجاراة نظمه وسبكه. مؤكداً وهو يتحدى من تسوّل له نفسه مجاراته، أو الإتيان بمثله؛ بأنه عربي مبين.

وهذه المفارقة التي طرحها القرآن؛ تتلخص في التعارض الظاهر بين مضمون الخطاب الشرعي، وبنائه اللغوي. لكنّ علماء الأصول، والمهتمين بتفسير القرآن، وبيان إعجازه؛ استطاعوا أن يتأولوا هذا التعارض الظاهر، بأن جعلوا الطرف الأول (بناء الخطاب الشرعي) في خدمة الطرف الثاني (الوصول إلى قلوب المخاطبين وعقولهم) واعتبروا الأساليب البلاغية التي جاء بها الخطاب الشرعي أكثر إبانة عن المعنى؛ من الاستعمال المعتاد أو المألوف، وأشد ملاءمة لروح الدعوة التي نوعت أساليب الترغيب والترهيب، وضرب الأمثال ... إلى غير ذلك من طرق المزج بين أساليب التعبير الفنية.

وإذا كان من المقرر عند علماء البلاغة أن الخطاب المتضمن لأساليب البيان والبديع؛ أكثر ما تُستمال به القلوب، وتُثنَّى به الأعناق، وتُزيّن به المعاني [(1)]، «فإذا كان المعنى شريفاً، واللفظ بليغاً، وكان صحيح الطبع، بعيداً من الاستكراه، ومنزّهاً عن الاختلال، مصوناً عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة، ومتى فصلت الكلمة على هذه الشريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق، ومنحها من التأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل

(1) البيان والتبيين 1 : 15 بتصرف.

عن فهمها معه عقول الجهلة)) [1]. بل حُبّبت إلى النفوس، واتصلت بالأذهان، والتحمت بالعقول، وهشّت إليها الأسماع، وارتاحت لها القلوب [2].

وإذا كان صاحب البيان ممن يهمه ((شأن العامة، ومصلحة حال الخاصة، وكان ممن يعمّ ولا يخص، وينصح ولا يغش، وكان مشغوفاً بأهل الجماعة، شَنِفاً لأهل الاختلاف والفرقة، جُمعت له الحظوظ من أقطارها، وسِيقت إليه القلوب بأزمّتها، وجُمعت النفوس المختلفة الأهواء على محبته، وجُبلت على تصويب إرادته)) [3]. هذا ما قرره البلاغيون بشأن فضل البيان، وأثره في النفوس والعقول.

كذلك الشأن عند علماء الأصول، فقد احتفلوا بأنواع البيان التي ورد بها القرآن الكريم، ورأوا أنها أكثر إبانة عن المعنى الذي سيق الخطاب من أجله، يقول أبو الحسين البصري في فضل بعض الأساليب البلاغية التي جاء بها القرآن: ((إن إنزال الله ﷻ القرآن بلغة العرب؛ يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها، ما لم يكن فيه تنفير، كالكلام السخيف، المنسوب قائله إلى العي، وليس هذه سبيل المجاز؛ لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالمجاز والاستعارة)) [4].

ويقول: ((ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة فصاحة واختصار، ومبالغة في التشبيه، ولو لم تكن في المجاز هذه الوجوه؛ لجاز أن يكون فيه مصلحة لا نعلمها، ولجاز أن يكون المجاز مع قرينته يساوي في الطول كثرة الألفاظ فيجري العدول إليه مجرى العدول من حقيقة إلى حقيقة)) [5].

---

(1) البيان والتبيين 1 : 75.
(2) المصدر نفسه 2 : 8 بتصرف.
(3) المصدر نفسه.
(4) المعتمد 1 : 24.
(5) المصدر نفسه 1 : 25.

ويوضح السمعاني الحكمة من دخول المجاز في خطاب المولى سبحانه؛ ((ليكون كلام الله تعالى جامعاً لأقسام الكلام فيكون أبلغ في الإعجاز مع التحدي)) [1].

ويبيّن الأمام الزركشي فوائد العدول عن الحقيقة إلى المجاز في الكلام؛ لما في ذلك من المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز، وكذلك تفهيم المعقول في صورة المحسوس؛ لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، وزيادة بيان حال المذكور، وأيضاً تكثير الفصاحة؛ لأن فهم المعنى منه ما يتوقف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذة الكسب، وكذلك ما يدل عليه اللفظ بالالتزام أحسن مما يدل عليه بالمطابقة؛ لما في دلالة الالتزام من تصرّف الذهن [2].

أما العلامة ابن قيّم الجوزية فلم يكتف ببيان فضل الأساليب البلاغية، التي تضمنها الخطاب الكريم، بل عرَض لتحليل بعض الصور البلاغية تحليلاً بديعاً، وبيّن مواطن الإعجاز البلاغي فيها، من ذلك تحليله لقوله تعالى في صفة المنافقين: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَـٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ۝١٧ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَـٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَـٰفِرِينَ ۝١٩ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٠ ﴾ [البقرة].

يقول ابن القيم: ((فضرب للمنافقين بحسب حالهم مثلين: مثلاً نارياً، ومثلاً مائياً؛ لما في النار والماء من الإضاءة، والإشراق، والحياة، فإن النار

---

(1) قواطع الأدلة ص 268.

(2) البحر المحيط 1 : 545 ، 546 بتصرف.

مادة النور، والماء مادة الحياة، وقد جعل الله سبحانه الوحي الذي أنزله من السماء متضمناً لحياة القلوب واستنارتها، ولهذا سمّاه روحاً ونوراً، وجعل قابليه أحياء في النور، ومن لم يرفع به رأساً أمواتاً في الظلمات، وأخبر عن حال المنافقين بالنسبة إلى حظهم من الوحي، وأنهم بمنزلة من استوقد ناراً لتضيء له، وينتفع بها، وهذا لأنهم دخلوا في الإسلام فاستضاؤوا به، وانتفعوا به، وآمنوا به، وخالطوا المسلمين، ولكن لما لم يكن لصحبتهم مادة في قلوبهم من نور الإسلام؛ طفئ عنهم، وذهب الله بنورهم، ولم يقل بنارهم، فإن النار فيها الإضاءة والإحراق، فذهب الله بما فيها من الإضاءة، وأبقى عليهم ما فيها من الإحراق، وتركهم في ظلمات لا يبصرون، فهذا حال من أبصر ثم عَمي، وعرف ثم أنكر، ودخل في الإسلام ثم فارقه بقلبه، فهو لا يرجع، ولهذا قال: فهم لا يرجعون. ثم ذكر حالهم بالنسبة إلى المثل المائي؛ فشبههم بأصحاب صيّب، وهو المطر الذي يصوب، أي: ينزل من السماء؛ فيه ظلمات، ورعد، وبرق، فلضعف بصائرهم وعقولهم اشتدت عليهم زواجر القرآن، ووعيده وتهديده، وأوامره ونواهيه، وخطابه الذي يشبه الصواعق، فحالهم كحال من أصابه مطر فيه ظلمات، ورعد، وبرق، فلضعفه وخوره جعل أصبعيه في أذنيه، وغمض عينيه خشية من صاعقة تصيبه)) [1].

وهكذا نرى احتفال علماء الأصول بالبلاغة وفنونها، وفائدتها في إيضاح المعنى وتصويره، ثم بيان تأثيره في المخاطبين وإقناعهم.

وما أُريدَ بيانه مما سبق: أن من مقاصد الخطاب الشرعي (البيان والتبيين) بمحض معناهما البلاغي. وهذا المقصد البياني البلاغي؛ كان له أثره في توجيه البحث البلاغي إلى الاهتمام بوظيفة الإبانة، وجعلها غاية اللغة في مختلف صورها، وطرقها التعبيرية، الأصلية والفنية، بل جُعلت

---

(1) إعلام الموقعين 1 : 150 ، 151.

الإبانة هي مقياس الكلام، وميزان تقويمه، والحكم عليه بالجودة أو الرداءة، فأفضل الكلام أوفره حظّاً من الإبانة، مهما كانت الطرق والوسائل التي ينتهجها. يقول الجاحظ مقرراً هذه الحقيقة : ((كلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع، والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي؛ هو البيان، الذي سمعت الله ﷻ يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه؛ بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت أصناف العجم)) [1].

وهذا المعنى عينُه هو ما أكده الإمام عبد القاهر في قوله: ((وإذا كان هذا الوصف [البيان] مقوم ذاته، وأخص صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر، ومن هنا يتبين للمحصّل، ويتقرر في نفس المتأمل؛ كيف ينبغي أن يُحكم في تفاضل الأقوال، إذا أراد أن يُقسّم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمة بصائب القسطاس والميزان)) [2].

---

(1) البيان والتبيين 1 : 75.

(2) أسرار البلاغة ص4.

الفصل الثالث

الخطاب الشرعي ومستويا التعبير الخبري والإنشائي

إنّ تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، يستوعب كل أنواع الخطاب الشرعي، وكل ضروب الكلام، بما في ذلك الشعر والأدب.

وعلماء الأصول عندما درسوا الخطاب الشرعي بين مستويي التعبير الخبري والإنشائي؛ كان ذلك منهم بدافع الاستدلال به في المسائل الشرعية والفقهية، فرأوا أنّ الاستدلال بالخطاب الشرعي يتوقف على معرفة أقسامه، وأيضاً مما دفعهم إلى البحث في الخبر والإنشاء دراستهم لأخبار النبي ﷺ، أي سنته [1].

وكذلك رأى البلاغيون أنّ معرفة أسرار اللغة، وتفهّم معانيها، متوقف على معرفة أقسامها وأحكامها، ويجمع تلك الأقسام والأحكام (الخبر والإنشاء). يقول ابن وهب الكاتب: «وللغة العربية التي نزل بها القرآن، وجاء بها عن رسول الله ﷺ البيان؛ وجوه وأقسام، ومعان وأحكام، متى لم يقف عليها من يريد تفهم معانيها، واستنباط ما يدل عليه لفظها؛ لم يبلغ مراده، ولم يصل إلى بغيته، ومنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك في الأصل الخبر والطلب» [2].

وحصْر أقسام الكلام في الخبر والإنشاء؛ هو ما عليه جمهور اللغويين

---

(1) ينظر: السبكي، الإبهاج 1 : 190، والإسنوي، التمهيد 1 : 443، وابن جزي، تقريب الوصول ص119.

(2) البرهان في وجوه البيان ص112، تحقيق: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، ط1، 1967م.

والأصوليين، وذهب قوم إلى غير ذلك فادعوا ((أن أقسام الكلام عشرة: نداء، ومسألة، وأمر، وتشفّع، وتعجب، وقسَم، وشرط، ووضْع، وشك، واستفهام. وقيل: تسعة، بإسقاط الاستفهام؛ لدخوله في المسألة، وقيل: ثمانية؛ بإسقاط التشفع؛ لدخوله فيها، وقيل: سبعة بإسقاط الشكّ؛ لأنه من قِسْم الخبر، وقال الأخفش: هي ستة، خبر، واستخبار، وأمر، ونهي، ونداء، وتَمن، وقال بعضهم: خمسة؛ خبر، وأمر، وتصريح، وطلب، ونداء، وقال قوم: أربعة؛ خبر، واستخبار، وطلب، ونداء، وقال كثيرون: ثلاثة؛ خبر، وطلب، وإنشاء، قالوا: لأن الكلام إما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا، الأول: الخبر، والثاني: إن اقترن معناه بلفظه؛ فهو الإنشاء، وإن لم يقترن، بل تأخر عنه فهو الطلب.

والمحققون على دخول الطلب في الإنشاء، وأنّ معنى (اضرب) مثلاً؛ وهو طلب الضرب، مقترن بلفظه، وأما الضرب الذي يوجد بعد ذلك، فهو متعلق الطلب لا نفسه)) [1].

وفي هذا الفصل يُدرس الخبر والإنشاء عند علماء الأصول، ويُمهّد لذلك ببيان وجه دراستهما عند البلاغيين، قبل دراستهما عند الأصوليين.

أولاً: مستوى التعبير الخبري.

تعريف الخبر:

الخبر لغةً: ((مشتق من الخَبَار، وهي الأرض الرّخوة؛ لأن الخبر يثير الفائدة، كما أن الأرض الخبَار تثير الغبار؛ إذا قرعها الحافر)) [2].

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن 2 : 203. تحقيق: محمد شريف سكر، وراجعه: مصطفى القصاص، بيروت، دار إحياء العلوم، ط2، 1992م.

(2) الزركشي، البحر المحيط 3 : 282، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص38.

عرّف البلاغيون الخبر بتعريفات متعددت، لكن مضمونها يرجع إلى معنى واحد، فالخبر لديهم: «ما كان لنسبته خارج تطابقه، أو لا تطابقه» [1]. أي أن الكلام الخبري، أو «الجملة الخبرية يكون القصد منها؛ إفادة أن محتواها سواء أكان إثباتاً أو نفياً؛ له واقعٌ خارج العبارة، يطابق هذا المحتوى، فنَصِف الكلام بالصدق لذاته، أو لا يطابقه، فنصف الكلام بالكذب لذاته» [2].

وقولهم: لذاته، تفيد أن صدق الخبر أو كذبه من حيث هو خبر، مهما اختلف اعتقادنا في قائله، أو رؤيتنا لحقيقته الخارجية، فيُحكم على الخبر في حدود ما يتضمنه مدلوله، بعيداً عما يحيط به من تأثيرات [3].

أغراض الخبر:

الأصل في إطلاق الخبر قصد أحد أمرين: إما إفادة المخاطب حكم الخبر، ويُسمى هذا فائدة الخبر، وإما إفادة المخاطب علمك بالخبر؛ إذا كان عالماً به، ويُسمى هذا لازم الفائدة [4]. وقد يكون الحامل على الإخبار بواعث أخرى منها:

1. إظهار الضعف والخشوع، نحو: ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي ﴾ [**مريم**:4].
2. إظهار التحسّر والتحزّن، نحو: ﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ ﴾ [**آل عمران**:36].

---

(1) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ص38، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط2، 1991م.
(2) محمد أبو موسى، دلالات التراكيب 2 : 185.
(3) المصدر نفسه 2 : 185.
(4) القزويني، الإيضاح ص43.

3. إظهار الفرح بمُقبل، والشماتة بمدبر، نحو: ﴿ وَقُلْ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ ﴾ [الإسراء:81].

وغيرها من الأغراض التي يُلقى لأجلها الخبر [1].

أضرب الخبر:

درس البلاغيون الخبر تحت هذا العنوان من حيث أحوال توكيده، بحسب ما يقتضيه المقام، وبحسب حاجة المخاطب إلى التوكيد، وأحوال المخاطب بالخبر لا تنفك عن إحدى حالات ثلاث: إما خال الذهن، أو متردد، أو منكر، فإن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم؛ استغنى عن التوكيد، فلا حاجة له في ذلك، وإن كان متردّداً في الحكم؛ حسُن أن يُقوّى له الخبر بمؤكد واحد، وإن كان منكراً للحكم؛ وجب التوكيد بحسب الإنكار [2].

إخراج الخبر على خلاف مقتضى الظاهر:

أي إجراء الكلام «على خلاف الظاهر من حال المخاطب، أي أن المتكلم لا يَعتدّ بهذا الواقع في صياغته، وإنما يجري على أمور اعتبارية تنزيليّة، يلحظها هو، ويعتبرها مقامات يصوغ عبارته على مقتضاها، وذلك موطن دقيق، لا يهتدي إلى مواقعه الشريفة إلا ذكي النفس، دقيق الحس، واسع الخيال» [3].

وذلك مثل أن يُجعل خالي الذهن كالمتردد أو المتسائل؛ إذا لاحت في الكلام إشارات تثير في النفس تساؤلاً، فيتضمن الكلام مؤكّداً، يزيل ما اختلج،

---

(1) ينظر: السبكي، عروس الأفراح، شروح التلخيص 1 : 201.
(2) ينظر: المصدر نفسه 1 : 204 ، 205.
(3) محمد أبو موسى، دلالات التراكيب 1 : 56.

أو تردّد في النفس من تساؤل، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [**التوبة**:40]، لمّا نهاه عن الحزن؛ تطلعت نفس الصديق ﷺ إلى إدراك حقيقة هذا النهي؛ لأنّ الحزن سيطر على نفسه، والنهي عنه في هذا المقام أمرٌ غريب، يحتاج إلى تفسير، فقال: إن الله معنا، فتبدّد ما في النفس من حزن واستغراب.

ومن أمثلة إخراج الخبر على خلاف مقتضى الظاهر؛ أن يُنزّل المنكر منزلة غير المنكر؛ إذا ظهر على المخاطب شيء من أمارات الإنكار، وليس له دليل على إنكاره، فلا يُعتدّ بهذا الإنكار، فيُرسل حينئذ إليه الخبر خالياً من التوكيد، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [**الجمعة**]. فهذا خبر عظيم، يفيد أن كل من في السماوات والأرض يسبّح لله، وهو خبر منكور عند الجاحدين، لكن القرآن لم يعبأ بهذا الإنكار، وساق هذه الحقيقة في هدوء واثق وحكيم. إلى آخر تلك المقامات التي لا يُعتد فيها بظاهر حال المخاطب، بل تُعتبر أسرار ودقائق أخرى [1].

هذه بإيجاز أهم قضايا الخبر التي درسها البلاغيون في مقدمات مصنفاتهم البلاغية، وبِنا الآن لندرس قضايا الخبر عند الأصوليين، لنرى ما أسهموا به من قضايا بلاغية؛ أثرَت هذا المبحث، وطوّرت دراسته.

تعريف الخبر عند الأصوليين:

أما عن تعريف الخبر في اصطلاح الأصوليين؛ فقد تعددت تعريفاته، واختُلف فيها؛ لما وُضع عليها من احترازات وضوابط.

عرّفه الإمام الغزالي بقوله: «القول الذي يتطرق إليه التصديق أو

---

(1) محمد أبو موسى، دلالات التراكيب 1 : 56 وما بعدها.

التكذيب، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب))[1]. وهذا التعريف عند الغزالي أفضل من قولهم: ((يدخله الصدق والكذب؛ إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن الْمُحَالات لا يدخله الصدق أصلاً))[2].

وعرّف السّمعاني الخبر بقوله: ((كلام يدخله الصدق والكذب))[3]. ولا يرى أنّ الاعتراض على هذا التعريف صحيح؛ لأنّ الصدق والكذب في الخبر يدخلانه من حيث صيغته أو عبارته، وما يحيط بها من مؤثرات مقامية، وسياقية هي الدليل على صدق الخبر أو كذبه. ويرى السّمعاني أن هذا التعريف هو المعروف، أما تعريف بعض الأصوليين الخبر بأنه: ما يدخله الصدق أو الكذب، أو قول بعضهم: ما لا يخلو أن يكون صدقاً أو كذباً؛، للتساؤل، أو الاعتراض الذي يرد على التعريف الأول، وهو قول القائل: محمد، ومسيلمة صادقان خبر، وليس بصدق ولا كذب، والجواب على هذا الاعتراض: أنّ مثل هذا الكلام يجري مجرى خبرين، أحدهما: خبر عنه بصدق النبي ﷺ، والآخر: بصدق مسيلمة، الأول: حق صدق، والثاني: كذب باطل، وإذا أُجرِي مثل هذا الكلام مجرى خبرين؛ أحدهما: صدق، والآخر: كذب؛ سقط الاعتراض[4].

وزاد بعض الأصوليين على التعريف السابق ((بلا نظر إلى خصوص متكلم، ونحوه؛ لئلا يُظن خروج الخبر المقطوع بصدقه، كخبر الله تعالى، وخبر رسوله، والمقطوع بكذبه

(1) المستصفى 1 : 393.
(2) المصدر نفسه 1 : 393.
(3) قواطع الأدلة 1 : 323.
(4) المصدر نفسه 1 : 323، بتصرف. وينظر: الرازي، المحصول 4 : 307، 308.

كالمعلوم خلافه ضرورة، كالنقيضين يجتمعان، أو يرتفعان » [1].
ويماثل هذا الاحتراز عند البلاغيين قولهم (لذاته).

حقيقة الخبر:

أشار الأصوليون بعد تعريفهم للخبر، إلى أنه « قد يُطلق على الإشارات الحالية، والدلائل المعنوية، كقولهم: عيناك تخبرني بكذا؛ والغراب يخبر بكذا، ومنه قول الشاعر:

وَكَم لِظَلامِ اللَيلِ عِندَكَ مِن يَدٍ تُخَبِّرُ أَنَّ المانَوِيَّةَ تَكذِبُ

وقد يُطلق على قول مخصوص، لكنه مجاز في الأول، وحقيقة في الثاني، بدليل تبادره إلى الفهم من إطلاق لفظ الخبر، والغالب إنما هو اشتهار استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه، ثم القول المخصوص قد يُطلق على الصيغة، كقول القائل: قام زيد، وقعد عمرو، وقد يُطلق على المعنى القائم بالنفس، المعبّر عنه بالصيغة » [2].

وعلماء الأصول يسمون كل ما نُقل عن النبي ﷺ أخباراً، مع أن معظمها أوامر، ونواه، وأجابوا عن هذا الإشكال بوجهين: « **أحدهما:** أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالمأمور به في حكم المخبر عن وجوبه، وكذا القول في النواهي، والسِّر فيه أنه ﷺ ليس آمراً على سبيل الاستقلال؛ وإنما الآمر حقاً الله تعالى، وصيغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار عن الله تعالى، **والثاني:** أنها سُميت أخباراً لنقل المتوسطين، وهم يخبرون عمّن يروي لهم، ومن عاصر النبي ﷺ كان إذا بلغه أمر لا يقول: أخبرنا

---

(1) محمد بن محمد، التقرير والتحبير 2 : 300، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت، مكتبة الصحوة الإسلامية، 1982م.
(2) الآمدي، الإحكام 2 : 9.

رسول الله ﷺ، بل أمرنا، فالمنقول إذا استجدّ؛ اسمه الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى))[1].

أصل وضع الخبر:

درس الأصوليون أصل وضع الخبر من حيث؛ هل هو موضوع للصدق، أم للكذب، أم لهما معاً؟ والمعروف عند علماء الأصول أن الخبر موضوع لهما، وهذا ما عليه الجمهور [2].

لكنّ بعض الأصوليين خالف في ذلك، ((وادعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق، وليس لنا خبر كذب، قال: واحتمال الصدق والكذب؛ إنما جاء من جهة المتكلم، لا من جهة الوضع، ونظيره قولنا: الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز، وأجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول، قال: وظن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق، والكذب مستفاد من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق، وهذا مصادم لإجماع الناس على أن الخبر موضوع لأعم من ذلك)) [3].

مدلول الخبر:

مدلول الخبر عند الأصوليين: الحكم بالنسبة لا بثبوتها، أي أن الخبر يدل على النسبة والحكم، أما ثبوت هذه النسبة، أو هذا الحكم في الخارج فلا يدل عليه الخبر، ((فإذا قيل: زيد قائم، فليس مدلوله نفس ثبوت القيام لزيد في الخارج، وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً، وإنما يفيد أنك حكمت بقيام زيد،

---

(1) السبكي، الإبهاج 1 : 220.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 285.
(3) المصدر نفسه 3 : 285.

وأخبرت عنه، ثم إن طابق ذلك الواقع، فيستدل به على الوجود الخـارجي، وإلا فلا)) [1].

صدق الخبر وكذبه:

ما عليه جمهور الأصوليين أن صدق الخبر، وكذبه يُعرف بنفسه، أي: بمطابقته للواقع، أو عدم مطابقته، ولا أثر لاعتقاد المخبر فيما أخبر به.

وقال بعض المعتزلة: صدق الخبر مطابقته لاعتقاد الْمُخبِر، سواء وافق الواقع، أم لم يوافقه، وحجتهم في ذلك وجهان: **الأول:** أن المخبر عن أمر معتقداً لصدقه، ثم ظهر أنه مخالف للواقع، لا يُقال: كَذَب، ولكن يُقال: أخطأ، واستدلوا بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: ((**يرحمه الله لم يكذب، ولكنه وَهَم**)) [2]. أي أخطأ. ورُدّ هذا الاستدلال بأن المنفيَّ تعمّدُ الكذب، لا الكذب مطلقاً.

والثاني: قوله تعالى: ﴿**وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ**﴾ [**المنافقون**:1]، كذّبهم في قولهم: ﴿**إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ**﴾، مع كونه مطابقاً للواقع، لكنهم لَمّا لم يعتقدوه؛ سماه كذباً، فلو كانت العبرة بما في نفس الأمر لم يكذّبهم، ورُدّ هذا الاستدلال كذلك؛ بأن المعنى لكاذبون في الشهادة؛ لأنها تتضمن التصديق بالقلب، فهي إخبار عن اعتقادهم، وهو غير موجود، أو كاذبون في تسميتهم إخبارهم شهادة؛ لأن الإخبار إذا خلا عن مواطأة القلب لم يكن في الحقيقة شهادة، أو لكاذبون في المشهود به في زعمهم؛ لاعتقادهم أنه خبر، على خلاف ما عليه حال المخبر

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 289.
(2) سنن الترمذي 3 : 327، رقم 1004.

عنه؛ لأنهم كانوا يعتقدون أنه غير مطابق، فيكون كذباً عندهم، وقد يُقال: إن المنافقين كانوا يعلمون نبوة الرسول، وإنما ينكرونها بألسنتهم [1].

وأشار علماء الأصول أيضاً إلى أن صدق الخبر، وكذبه يتعلق بالنسبة المقصودة من الخبر فقط، ولا تتعلق بطرفي الخبر أو أحدهما، فإذ قيل: زيد بن عمرو كريم، فإن التصديق أو التكذيب يتوجه إلى الخبر لا إلى الصّفة، أي يتعلق بكرم (زيد)، ولا يتوجه إلى كون (زيد) ابناً لعمرو، بل إلى كون (زيد) كريماً فقط، فإذا ما كان زيد مُختلَفاً في اسمه؛ فقولك: زيد بن عمرو كريم لا يستفاد منه أنك حاكم بأن هذا اسمه، بهذه الصفة؛ إذ قصدك الإخبار عن كرَمه فقط.

ومن الفروع الفقهية المترتبة على هذه القاعدة البلاغية؛ أنه إذا شهد شاهدان بأنّ فلاناً بن فلان وكيل فلان؛ فإن شهادتهما بالتوكيل لا يُستفاد منها أنهما شهدا بالبنوّة، فهي شهادة له بالوكالة فقط؛ إذ هي المقصودة بالخبر [2].

أقسام الخبر من حيث الصدق والكذب:

أقسام الخبر عند الأصوليين، وكذلك عند البلاغيين: صادق، أو كاذب، هذا ما عليه الجمهور. لكن هناك من قال بنوع ثالث للخبر: هو الخبر الذي لا يحتمل الصدق، ولا الكذب، ونُسب هذا القول إلى أبي عثمان الجاحظ، وأدلته في ذلك النص والعقل:

أما **النص**: فحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن النبي ﷺ : ﴿ أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۗ بَلِ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ فِى ٱلْعَذَابِ وَٱلضَّلَـٰلِ ٱلْبَعِيدِ ۝٨ ﴾ [سبأ]، حصروا دعواه النبوة في الكذب والجِنة، وليس إخباره حالة جنونه

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 287،288.

(2) الزركشي، البحر المحيط 3 : 289 بتصرف.

كذباً؛ لأنهم جعلوها في مقابلة الكذب، ولا صدقاً؛ لأنهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير، فإخباره حالة جنونه ليس بصدق ولا كذب، حاشا رسول الله ﷺ ما يقوله الكافرون.

أما استدلاله من جهة العقل فمن وجهين: **الأول:** أنه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبَر؛ فإن من أخبر بأن زيداً في الدار، على اعتقاد أنه ليس فيها، وكان فيها؛ فإنه لا يُوصف بكونه صادقاً، ولا يستحق المدح على ذلك، وإن كان خبره مطابقاً للمخبَر، ولا يُوصف بكونه كاذباً لمطابقة خبره للمخبر، وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر، لوجهين: **الأول:** أنه كان يلزم الكذب في كلام الله تعالى بتخصيص عموم خبره، وتقييد مطلقه؛ لعدم المطابقة وهو محال. **والثاني:** أنه لو أخبر مخبرٌ أن زيداً في الدار، على اعتقاد كونه فيها، ولم يكن فيها، فإنه لا يوصف بكونه كاذباً، ولا يستحق الذم على ذلك؛ ولا يُوصف بكونه صادقاً؛ لعدم مطابقة الخبر للمخبر، وإنما الصادق ما طابق المخبَر، مع اعتقاد المخبر أنه كذلك، والكذب ما لم يطابق المخبَر مع اعتقاد أنه كذلك [(1)]. **والثاني:** أنه إذا جاز أن يُفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه علماً أو جهلاً، لا يُوصف بكونه علماً، ولا جهلاً مركباً، كاعتقاد العامي المقلد وجود الإله تعالى؛ جاز أن يُفرض بين الصادق والكاذب خبر، ليس بصادق ولا كاذب.

وقد ردّ علماء الأصول هذه الحجج بما يأتي: أما الاستدلال بالآية، فإنهم إنما حصروا أمره بين الكذب والجِنة؛ لأنّ قصد الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبراً، والمجنون ليس له قصد صحيح، فصار كالنائم، أو الساهي؛ إذا صدرت منه صيغة الخبر، فإنه لا يكون خبراً، وهم مع هذا لا يعتقدون صدقه، فلم يبق إلا أن يكون كاذباً؛ أو لا يكون ما أتى به خبراً

---

(1) الآمدي، الإحكام 2 : 17 بتصرف.

أصلاً، وإن كانت صورته صورة الخبر، أما أن يكون خبراً، وليس صادقاً فيه، ولا كاذباً فلا.

وكذلك ردّ الأصوليون الاستدلال بالعقل، أما عن الوجه الأول: فقالوا: إنا لا نسلم أن من أخبر بأن زيداً في الدار، على اعتقاد أنه ليس فيها وهو فيها، أنّ خبره لا يكون صادقاً، وإن كان لا يستحق المدح على الصدق، وكذلك لا نسلم أن من أخبر بأن زيداً في الدار، على اعتقاد كونه فيها، ولم يكن فيها؛ أنه ليس كاذباً، وإن كان لا يستحق الذم على كذبه؛ لأن المدح والذم ليس على نفي الصدق والكذب لا غير، بل على الصدق مع قصده، والكذب مع قصده؛ ولهذا فإنّ الأمة حاكمة بأن الكافر، الذي عُلم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد ﷺ صادق بإخباره بنبوة محمد؛ لما كان خبره مطابقاً للمخبَر، وإن لم يكن معتقداً لذلك، ولا قاصداً للصدق، وحاكمة بكذبه في إخباره أنه ليس برسول، وإن كان معتقداً لما أخبر به، لما كان خبره غيرَ مطابق للمخبَر.

وأما تخصيص عموم القرآن، وتقييد مطلقه، فإنما لم يكن كذباً، وإن لم يكن الخبر محمولاً على ظاهره من العموم والإطلاق؛ لأنه مصروف عن حقيقته إلى مجازه، وصرْف اللفظ عن أحد مدلوليه، إلى الآخر لا يكون كذباً، وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الألفاظ المشتركة أو المجازية، ولهذا فإن من أخبر بلفظ مشترك، وأراد به بعض مدلولاته دون البعض، كما لو قال: رأيت عيناً، وأراد به العين الجارية دون الباصرة، وبالعكس ؛ فإنه لا يُعدّ كاذباً، وكذلك من أخبر بلفظ هو حقيقة في شيء، ومجاز في شيء، وأراد جهة المجاز دون الحقيقة؛ فإنه لا يُعدّ كاذباً، وذلك كما لو قال: رأيت أسداً، وأراد المحمل المجازي دون الحقيقي، وهو الإنسان.

وعن الوجه الثاني: أنه لا يلزم من انقسام الاعتقاد إلى علم وجهل مركب، وحالة متوسطة ليست علماً ولا جهلاً مركباً، انقسام الخبر إلى صدق وكذب، وما ليس بصدق ولا كذب، إذ هو قياس تمثيلي من غير جامع. ولو

كان ذلك كافياً؛ لوجب أن يُقال: إنه أيضاً يلزم من ذلك أن يكون بين النفي والإثبات واسطة، وهو محال.

وبالجملة، فالنزاع في هذه المسألة لفظي حيث إن أحد الخصمين يُطلق اسم الصدق والكذب على ما يطلقه الآخر إلا بشرط زائد [1].

ورود الخبر بلفظ الإنشاء والعكس:

تنبه الأصوليون إلى أن الخبر يأتي بلفظ الأمر، وقد يأتي الأمر بلفظ الخبر، مثال الأول قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ [مريم:75]، أي: مَدّ له واستدرجه، وكقولهم في التعجب: أحسن بزيد، أي ما أحسَنه، نحو قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم:38]، أي: ما أسمعهم، وما أبصرهم.

ومثال مجيء الأمر بلفظ الخبر قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ﴾ [البقرة: 233] ، أي ليرضعن، ونحو قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ۝﴾ [الصف]، والمعنى: آمنوا بالله، ورسوله يغفر لكم، ولا يصح أن يكون جواباً لـ(هل أدلكم)؛ لأن المغفرة ليست متسببة عن الدلالة إنما متسببة عن الإيمان. ويُستفاد من هذا المبحث عند الأصوليين؛ أن الأمر الوارد بلفظ الخبر يأخذ حكم الأمر، أي يفيد الوجوب [2].

وذكر علماء الأصول أن مجيء الأمر في صيغة الخبر؛ له فوائد بلاغية؛ لم يتنبه إليها غيرهم، منها: «أن الحكم المُخبَر به يؤذن باستقرار الأمر، وثبوته على حدوثه، وتجدده. فإنّ الأمر لا يتناول إلا فعلاً حادثاً، فإذا

---

(1) الآمدي، الإحكام 2 :17..19.

(2) البحر المحيط 3 : 291 ، 292 بتصرف.

أمر بالشيء بلفظ الخبر؛ آذن ذلك بأن هذا المطلوب في وجوب فعله، ولزومه، بمنزلة ما قد حصل وتحقّق، فيكون ذلك أدْعى إلى الامتثال، ومنها: أن صيغة الأمر، وإن دلّت على الإيجاب؛ فقد يُحتمل الاستحباب، فإذا جيء بصيغة الخبر؛ عُلم أنه أمر ثابت مستقر، وانتفى احتمال الاستحباب » [1].

ثانياً: مستوى التعبير الإنشائي.

تعريف الإنشاء:

الإنشاء لغةً: الابتداء، يُقال: أنشأ فلان يفعل أو يقول، أي بدأ، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ ﴾ [الأنعام:141] [2].

أما عن تعريفه في اصطلاح البلاغيين: فقد عرّف ابن وهب الكاتب (الإنشاء)؛ مستعملاً مرادفه (الطلب) بقوله: «كل ما طلبته من غيرك، ومنه الاستفهام، والنداء، والدعاء، والتمني؛ لأن ذلك كله طلب، فإنك تطلب من الله ﷻ بدعائك، ومسألتك، وتطلب من المنادى الإقبال عليك، وتطلب من المستفهَم بذل الفائدة لك » [3]. ويُلاحظ أنّ ابن وهب قد استعمل مصطلح (الطلب) بمفهوم واسع؛ للدلالة على الإنشاء، ومفهوم ضيّق؛ للدلالة على الأمر، يقول: «فالدعاء لله وحده ... والمسألة قد تكون لله ﷻ، وقد تكون لمن هو فوقك من الرؤساء والمدبرين ... والطلب: من النظير، ومن هو دون النظير، والأمر لمن هو دونك » [4]. يُلاحظ أن ابن وهب قد استعمل مصطلح الطلب بما عُرف عند أصحاب الشروح بالالتماس، وهو الطلب من النظير.

---

(1) البحر المحيط 2 : 106.

(2) ابن منظور، لسان العرب 1 : 171، 172.

(3) البرهان في وجوه البيان ص 113.

(4) المصدر نفسه ص 269.

أما أبو يعقوب السّكاكي؛ فيُعدّ من أوائل البلاغيين الذين قننوا مبحث (الإنشاء)، ووضعوا تقسيماته، ومصطلحاته، وخصوه بالدرس في كتابه (مفتاح العلوم).

يرى السّكاكي أن (الخبر والطلب) مستغنيان عن التعريف لسببين؛ السبب الأول: يرجع إلى أنّ معرفتهما من بدائه الأمور، فلا يحتاجان إلى تعريف. والسبب الثاني: أن الحدود التي يوردها أهل العلم لا يُعوّل عليها، ولا تصلح للتحديد [1]. والخبر والطلب عند السّكاكي إنما «يفترقان باللازم المشهور، وهو احتمال الصدق والكذب » [2].

كذلك ينقسم الطلب عنده إلى قسمين؛ **الأول**: يكون لطلب حصول في الذهن، ويتمثل في الاستفهام. **والثاني**: يكون لطلب حصول في الخارج ، ويشمل الأمر والنهي والنداء. والفرق بينهما: «أنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق » [3]. ويتفرّع هذان القسمان من الداخل إلى أقسام أُخر: فقسم طلب الحصول في الخارج، يتفرع إلى: طلب ثبوت تصور في الخارج، وطلب انتفاء تصوّر، ويُقصد بالأول: الأمر، والنداء. وبالثاني: النهي، وكذلك الاستفهام ينقسم إلى أربعة أقسام: طلب حصول تصوّر، وطلب حصول تصديق، وطلب انتفاء تصوّر، وطلب انتفاء تصديق [4].

---

(1) ينظر: مفتاح العلوم ص71، 72.
(2) المصدر نفسه ص72.
(3) المصدر نفسه ص132.
(4) المصدر نفسه ص131.

أما البلاغيون المتأخرون، أصحاب الشروح، فقد عرّفوا الإنشاء بقولهم: «ما ليس لنسبته خارج؛ تطابقه أو لا تطابقه» (1).

أقسام الإنشاء:

الإنشاء باعتبار المعنى ينقسم إلى قسمين:

1- **طلبي:** وهو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، كأساليب الأمر، والنهي، والنداء، والاستفهام، والتمني .

2- **غير طلبي:** وهو ما لا يستدعي مطلوباً، كالتعجب، والقسَم، وأساليب العقود (2).

وانصبّ اهتمام البلاغيين على الإنشاء الطلبي؛ لأنه «كثير الاعتبارات، وتتوارد عليه المعاني التي تجعله من الأساليب الفنية ذات العطاء والتأثير .. هذا بخلاف الإنشاء الذي ليس وراءه طلب، فليست أساليبه مما تتوارد عليها المعاني، فالقسَم هو القسَم، والتعجّب هو التعجّب، كذلك المدح والذم، وبقية الباب» (3).

تعريف الإنشاء عند الأصوليين:

إنّ دراسة الأحكام الشرعية في الدرس الأصولي، والتعرف عليها عن طريق دراسة صيَغ التكليف، وتمييز ما ورد منها على سبيل الإلزام والوجوب، أو على سبيل الإباحة والتخيير، أو الندب ... كان المدخل لدى علماء الأصول لدراسة الإنشاء، لذلك حظِيت الأوامر، والنواهي،

---

(1) القزويني، الإيضاح ص38. وينظر: شروح التلخيص 2 : 234 وما بعدها.
(2) ينظر: شروح التلخيص 2 : 234.
(3) أبو موسى، دلالات التراكيب 2 : 192.

عند الأصوليين بدراسة؛ لا نجد لها مثيلاً عند طائفة علمية أخرى، وقد أرجأنا دراستهما بتوسع في الباب الثالث من البحث. والإنشاء في اصطلاح الأصوليين هو «ما لا يحتمل التصديق أو التكذيب»[1].

أقسام الإنشاء

أولاً – الإنشاء الطلبي:

أقسام الإنشاء الطلبي عند علماء الأصول هي: الأمر، والنهي، والترجي، والتمني، والعرض، والتحضيض. وأثبتوا الفروق بين بعض هذه الأقسام؛ فالفرق بين الترجي والتمني؛ أن الترجي لا يكون في المستحيلات، والتمني يكون فيها، وفي الممكنات. والفرق بين العرض والتحضيض؛ أن العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض. أما النداء فقد اعتبره الأصوليون إنشاءً، لكن اختلفوا فيما يفيد الإنشاء فيه؛ فقيل: فيه فعل مضمر تقديره أنادي، لكن إذا قُدّر هذا الفعل أصبح خبراً يحتمل التصديق أو التكذيب، والمتفق عليه أنه إنشاء، وقيل: الحرف وحده مفيد للنداء[2].

ثانياً – الإنشاء غير الطلبي:

الإنشاء غير الطلبي عند الأصوليين متمثل في القسَم، والتعجب، وألفاظ العقود، لكنّ اهتمام الأصوليين كان منصبّاً على ما يتعلق بالأحكام الشرعية؛ المترتبة على أقوال المكلفين من هذه الأنواع؛ أعني ألفاظ العقود.

ألفاظ العقود إنشاءات صيغها إخبارات:

وقد اختلف علماء الأصول في ألفاظ العقود بين الخبرية والإنشائية،

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 293 .

(2) المصدر نفسه 3 : 294 بتصرف.

وسبب هذا الاختلاف ما تنبه إليه الأصوليون من أن صيغ ألفاظ العقود لهـا نسبتان «نسبة إلى متعلقاتها الخارجية، وهي من هذه الجهة إنشاءات محضة، ونسبة إلى قصد المتكلم وإرادته، وهي من هذه الجهة خبر عما قُصد إنشاؤه، فهي إخبارات بالنظر إلى معانيها الذهنية، وإنشاءات بالنظر إلـى متعلقاتهـا الخارجية» [(1)]. لكنّ الراجح عند أغلب علماء الأصول أنها إنشاءات؛ لوجوه:

أحدها: لو كانت خبراً لكانت كذباً؛ لأنه لم يتقدم من مخبره شيء مـن العتق أو البيع، وليست خبراً عن مستقبل. **والثاني:** لو كانت خبراً، فإما صدقاً وإما كذباً، وكلاهما ممتنع، أما الكذب فظاهر امتناعه، وأما الـصدق؛ فـلأن صدقها متوقف على تقدّم أحكامها. **والثالث:** أنه لو قال لمطلقة رجعية: أنـت طالق، لزمه طلقة أخرى، مع أن خبره صدق، فلما لزمه أخـرى، دلّ علـى أنها إنـشاء. **والرابـع:** أن امتثـال قولـه تعـالى: ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [**الطلاق**:1]، أن يقول: أنت طالق، وليس هذا تحريماً، فإن التحريم والتحليل ليس إلى المكلّف؛ وإنما إليه أسبابهما، وليس المراد بـالأمر: أخبـروا عـن طلاقهن، وإنما المراد إنشاء أمر يترتب عليه تحريمهن، ولا نعني بالإنـشاء إلا ذلك [(2)].

وذكر الأصوليون أنّ من الإنشاءات الشرعية (الظِّهـار)، وخـالف بعض الأصوليين وقال: هو إخبار، وحجتهم في ذلك قبوله للتكـذيب؛ فقـد كذّبهم الله سبحانه في ثلاثة مواضـع، الموضـع **الأول:** قولـه: ﴿ مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ﴾ [**المجادلة**:2]، فنفى ما أثبتوه، وهذا تكذيب، **والثـاني:** قولـه: ﴿ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا ﴾، والإنشاء لا يكون منكراً، وإنمـا

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 294.

(2) ابن القيم، بدائع الفوائد 1 : 14، 15 بتصرف، تحقيق: هشام عطا، مكة المكرمة، مكتبة نزار، ط1، 1996م.

المنكر هو الخبر، **والثالث**: أنه سماه زوراً، والزور هو الكذب، وإذا كـذبهم الله؛ دلّ على أن الظهار إخبار لا إنشاء [1].

أما حجج من قال بأن (الظّهار) إنشاء، وليس خبراً؛ فمـن وجـوه: «**أحدها**: أنّ الظهار كان طلاقاً في الجاهلية، فجعله الله في الإسلام تحريمـاً تزيله الكفارة، وهذا متفق عليه بين أهل العلم، ولو كان كذباً؛ فأبعد له من أن يترتب عليه التحريم، **والثاني**: أنه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفـسه وهـو التحريم، وهذا حقيقة الإنشاء، بخلاف الخبر؛ فإنه لا يوجب حكمـه بنفـسه، فسلب كونه إنشاء، مع ثبوت حقيقة الإنشاء فيه جمع بين النقيضين، **وثالثها**: أن إفادة قوله (أنت عليّ كظهر أمي) للتحريم، كإفادة قوله: أنت حرة، وأنت طالق، وبعتك، ووهبتك، وتزوجتك، ونحوها، لأحكامها، فكيف يقولون:

هذه إنشاءات دون الظهار » [2]. وفصل الخطاب في هذه المسألة: «أن قوله (أنت عليّ كظهر أمي) يتضمن إنشاءً، وإخباراً، فهو إنشاء من حيـث قصد التحريم بهذا اللفظ، وإخبار من حيث تشبيهها بظهر أمه، ولهذا جعلـه (منكراً وزوراً)، فهو منكر باعتبار الإنشاء، وزوراً باعتبار الإخبار »[3].

الفرق بين الخبر والإنشاء:

أما عند البلاغيين؛ فالفرق هو ما تحسُّه في العبارة من قصد المـتكلم إلى حكاية الخبر، أو إلى إنشائه؛ لأنّ النسبة الكلامية، والنـسبة الخارجيـة، موجودة في الخبر والإنشاء كليهما، فقول الشاعر مثلاً:

ليت الكواكب تدنو لي فأنظمها عقود مدح فما أرضى لكم كلمي

---

(1) بدائع الفوائد 1 : 16 بتصرف.
(2) المصدر نفسه 1 : 17.
(3) المصدر نفسه 1 : 19.

هذا الكلام له نسبة كلامية؛ هي تمني دنو الكواكب، وله نسبة خارجية، وهي وجود هذا التمني في نفس قائله، ويحتمل أن يكون هذا التمني القلبي واقعاً؛ فيكون صدقاً، ويحتمل أن يكون غير واقع، فيوصف الكلام بالكذب، ولكن ليس مقصود الشاعر الإخبار عن هذا المعنى، وأنه يطابق الواقع أو لا يطابقه، فهو لا يهتم إلى مطابقته للواقع، واحتماله الصدق أو الكذب، لذلك نجد بعض المعاني الإنشائية تَرِد في أساليب خبرية، فتكون إنشاء ما دام القصد إنشاءها، وليس الإخبار عنها، كما في قولنا: غفر الله لفلان وأثابه، فهذا إنشاء لأنه دعاء، وإن جاءت قوالبه اللفظية على سبيل الأساليب الإخبارية [1].

وهذا الفارق نفسه هو ما أثبته علماء الأصول، ولكن بلفظ آخر وهو (الإرادة)، يقول الفخر الرازي: «لا بدّ في الخبر من الإرادة؛ لأنّ هذه الصيغة قد تجيء ولا تكون خبراً؛ إما لصدورها عن الساهي والحاكي، أو لأنّ المراد منها الأمر مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [**المائدة**:45]، وإذا كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية، وعلى غيرها؛لم ينصرف إلى أحد الأمرين دون الآخر، إلا لِمُرجّح وهو الإرادة، أو الداعي» [2].

وذكر الأصوليون فروقاً أُخر بين الخبر والإنشاء؛ لم يذكرها غيرهم هي:

1- الإنشاء يكون سبباً في ظهور معناه أو مدلوله، بخلاف الخبر فليس سبباً لمدلوله، فألفاظ العقود مثلاً؛ كبعت، وأعتقت، وطلّقت.. هي سبب لما تدل عليه، أما الخبر فلا يكون سبباً لمعناه.

---

(1) محمد أبو موسى، دلالات التراكيب 2 : 185 بتصرف.
(2) المحصول 4 : 316.

2- الإنشاءات يتبعها مدلولها، والإخبارات تتبع مدلولاتها، فإن الملك، والطلاق، مثلاً يثبتان بعد صدور صيغ البيع، والطلاق، وفي الخبر قبله، فإن قولنا: قام زيد؛ تبع لقيامه في الزمن الماضي.

3- الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب، فلا يحسن أن يقال لمن قال: امرأتي طالق؛ صدق ولا كذب، إلا أن يريد الإخبار عن طلاقها.

4- ويفترقان أيضاً من جهة أن الإنشاء كلام نفسي، يُعبّر عنه لا باعتبار تعلّق العلم بالمعقول والمحسوس، فإنه إذا قام بالنفس طلبٌ مثلاً، وقصد المتكلم التعبير عنه باعتبار العلم والمعقول، قال: طلبت من زيد، وإن أراد أن يعبّر باعتبار ذلك، قال: افعل أو لا تفعل [1].

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 293 بتصرف. وينظر: السبكي، الإبهاج 1 : 292.

الباب الثالث

المباحث البلاغية لدى علماء أصول الفقه

يتناول هذا الباب البحث البلاغي في دراسة علماء الأصول لعناصر الخطاب الشرعي، و يمثل هذا الباب القسم التطبيقي للبحث البلاغي عند الأصوليين، ويوضح جهودهم البلاغية التي أودعوها مصنفاتهم الأصولية. ويتضمن الباب المذكور خمسة فصول، خصص كل فصل منها لمعالجة مباحث بلاغية معينة؛ بحسب اعتبارات مختلفة هي:

الفصل الأول : مباحث بلاغية بحسب الوضع.

الفصل الثاني: مباحث بلاغية بحسب الاستعمال.

الفصل الثالث: مباحث بلاغية بحسب الوضوح أو الإبهام.

الفصل الرابع: مباحث بلاغية بحسب الكيفية .

الفصل الخامس: مباحث بلاغية تكميلية .

الفصل الأول

مباحث بلاغية بحسب الوضع

بحث الأصوليون ألفاظ الخطاب من جهة الوضع، فوجدوها بعد الاستقراء تنقسم إلى: خاص، وعام، ومشترك؛ لأن اللفظ إن وُضع لواحد، أو لكثير محصور وضعاً واحداً فهو الخاص، وإن وُضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور؛ مستغرق لجميع ما يصلح له فهو العام، وإن وُضع لمعان متعددة؛ يحتمل كلاً منها على سبيل البدل فهو المشترك [1].

بذلك تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الخاص.

المبحث الثاني: العام.

المبحث الثالث: المشترك.

---

(1) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص 74 بتصرف.

المبحث الأول

الخـــــــاص

تعريفه:

الخاص **لغة:** مـن خَـصّه بالـشيء يخُـصّه خَـصًّاً، وخُـصُوصاً، وخُصُوصيّة، وخَصّصه، واختَصّه أفرده به دون غيره، واختَصّ فلان بالأمر وتخصّصَ له إذا انفرد [1].

واصطلاحاً: «اللفظ الدال على مُسمّى واحد، وما دلّ علـى كثـرة مخصوصة» [2]. أي ما وُضع للدلالة على واحد؛ كأسماء الأعلام مثـل: زيد، وعمرو، وفاطمة، وهذا النوع خاص بالشخص، وقد يكون خاصـاً بالنوع كـ(إنسان)، وقد يكون خاصاً بالجنس كـ(حيوان)، وهذا القسم يسميه الأصوليون (الخاص الحقيقي)، والقسم الآخر يسمونه اعتباريـاً، وهو ما يتناول أسماء الأعداد كـ(الثلاثة)، و(العشرة)، ونحو ذلـك؛ كلها من الخاص، فهي موضوعة لمعنى واحد؛ لأنها موضوعة لهذا العدد نفسه، أي مجموع الوحدات؛ من حيث المجموع من غير نظر إلى شـيء آخر، وتركبها من أفراد كثيرة محصورة بنفس اللفظ، وما كان كذلك فهو الخاص [3].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 7 : 24.

(2) الزركشي، البحر المحيط 2 : 392، وينظر: السرخسي، أصول السرخسي 1 : 124، 125، والغزالي، المستصفى 2: 47، 48، والآمدي، الإحكام 2 : 219.

(3) يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السّنة النبويـة ص160، 161، بتصرف.

حكم الخاص:

دلالة اللفظ الخاص على معناه عند علماء الأصول دلالة قطعية، ولا يُصرف عن معناه إلا بدليل يدل على صرفه عن ذلك المعنى إلى معنى آخر، يقول الإمام السّرخسي: «حكم الخاص معرفة المراد باللفظ، ووجوب العمل به، فيما هو موضوع له لغة، لا يخلو خاص عن ذلك، وإن كان يحتمل أن يتغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل، فيصير عبارة عنه مجازاً، ولكنه غير محتمل للتصرّف فيه بياناً، فإنه مُبيّن في نفسه، عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة »[1].

أنواع الخاص:

قسّم الأصوليون الخاص بحسب صيغته بعد الاستقراء التام لألفاظ الشريعة إلى ثلاثة أقسام: أمر، ونهي، ومطلق، ومقيد. وإذا أردنا أن نلحق الخاص، وأنواعه بباب من أبواب البلاغة؛ فهو بعلم المعاني ألصق، وهذا ما أفاده الإمام السبكي بقوله: «إنّ كل ما يتكلم عليه الأصولي؛ من كون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، ومسائل الأخبار، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح، كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني »[2]. وسنبتدئ بالأمر، فالنهي، ثم نتبعهما بالمطلق والمقيد، يقول الإمام السرخسي: «فأحق ما يُبدأ به في البيان: الأمر والنهي؛ لأنّ معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام »[3].

ووجه تقديم الأمر على النهي عند الأصوليين؛ «لتقدم الإثبات على النفي، أو لأنه طلب إيجاد الفعل، والنهي طلب الاستمرار على عدمه، فقُدِّم

(1) أصول السرخسي 1 :128.
(2) عروس الأفراح، شروح التلخيص 1 : 53.
(3) المصدر السابق 1 : 11.

الأمر تقديمِ الموجود على المعدوم، وهو التقديم بالشّرَف، ولو لُوحِظ التقديم الزماني لقُدِّم النهي تقديم العدم على الموجود؛ لأن العدم أقدم))[1].

فيكون الكلام عن هذه الأساليب في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأمر.

المطلب الثاني: النهي.

المطلب الثالث: المطلق والمقيد.

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 2 : 80.

المطلب الأول

الأمـــــــر

تعريف الأمر:

الأمر **لغة**: هو نقيض النهي، تقول: أمرته فائتمر، فهو طلب إحداث شيء [1]. **واصطلاحاً**: هو «طلب الفعل على جهة الاستعلاء» [2]. واشتراط العلو أو الاستعلاء محل خلاف بين الأصوليين، قال الإمام الزركشي: «فالصواب أن صيغة (افعل) ظاهر في اقتضاء الفعل، سواء كان من أعلى، أو مساوٍ، أو دون، لكن يتميز بالقرينة» [3].

واشترط الإمام الشاطبي الإرادة، أي القصد في صدور الأمر من الآمر، وكذلك في إيقاعه؛ أي امتثاله من قِبَل المكلّف [4].

صيغ الأمر:

قسّم علماء الأصول صيغ الأمر إلى قسمين: صيغ صريحة، وهي ما وُضعت في اللغة للدلالة على طلب الفعل جزماً؛ إذا تجردت عن القرائن الصارفة، وأخرى غير صريحة، وهي ما فُهم منها الطلب [5]؛ لأن الأوامر لا تُعرف من النصوص وحدها، «وإن عُلم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعني، والنظر إلى المصالح،

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 4 : 26.

(2) الآمدي، الإحكام 2 : 158، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص167.

(3) البحر المحيط 2 : 84.

(4) الموافقات 3 : 119.

(5) المصدر نفسه 3 : 144.

وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم تستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد؛ لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً؛ بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ)) [1].

أولاً: الصيغ الصريحة:

1- فعل الأمر؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [**البقرة**].

2- الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [**النساء**: 102].

3- اسم الفعل الدال على الطلب، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [**المائدة**: 105].

4- المصدر النائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [**محمد**: 4].

غير أن اهتمام الأصوليين انصب على صيغة (افعل)؛ لكثرة دوران هذه الصيغة في الكلام [2].

ثانياً: الصيغ غير الصريحة:

1- الجمل الخبرية التي يُراد بها الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [**البقرة** : 228].

---

(1) البحر المحيط 3 : 153.

(2) المصدر نفسه 2: 92.

2- التصريح بلفظ الأمر، كقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: 90].

3- التصريح بلفظ (كُتِب)، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة].

4- التصريح بلفظ (فرض)، كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ ۚ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢﴾﴾ [التحريم].

5- التصريح بلفظ (حق) كقوله ﷺ: «**حق لله على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام؛ يغسل رأسه وجسده**» [1].

6- التصريح بلفظ (وجَب) كقوله ﷺ: «**الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم**» [2].

7- التصريح بلفظ (الوصية)، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾ [النساء: 11].

8- صيغ تُلمح من خلال السّياق، وتُفهم من الكلام [3]، نحو: «ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر، وترتيب العِقاب في النواهي، أو الإخبار بمحبة الله في الأوامر، والبغض والكراهية،

(1) صحيح مسلم 2 : 582 رقم 849.
(2) المصدر نفسه 2 : 580 رقم 846.
(3) يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية ص165، 166 بتصرف.

أو عدم الحب في النواهي، وأمثلة هذا الضرب ظاهرة كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ۖ﴾ [الحديد: 19] »[1].

دلالة الأمر من حيث الوجوب أو عدمه:

اختلف العلماء في هذه المسألة على عدة أقوال؛ **الأول:** وهو قول الجمهور؛ إن الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ إلا لصارف أو قرينة. **والثاني:** قول فريق آخر من العلماء؛ إنّ الأمر مشترك بين ثلاثة: الوجوب، والندب، والإباحة، ويتعين المراد بالقرينة. **والثالث:** هو التوقف، والبحث عن قرينة.

والراجح هو قول الجمهور، فالأمر حقيقة في الوجوب، مجاز فيما سواه [2].

معاني صيغ الأمر:

خلَص الأصوليون بعد الاستقراء التام لألفاظ الشريعة، وأساليب العربية؛ إلى أنّ صيغة الأمر لا تدل دائماً على طلب الفعل، وإن كان الطلب هو الأشيع في دلالتها، فقد تدل على معانٍ أُخر، بحسب ما يحيط بها من قرائن، وأحوال[3]. وقد استنبط علماء الأصول معاني كثيرة لصيغ الأمر، ما بين مقل ومستكثر منها، حتى أوصلها بعضهم إلى نيّف وثلاثين معنى [4] هي:

1- الوجوب، كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [**الأنفال**:1].

---

(1) الشاطبي، الموافقات 3 : 155.

(2) الآمدي، الإحكام 2 : 161، وينظر: الزركشي، البحر المحيط 2 : 99.

(3) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص63.

(4) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 2 : 92.

2- الندب، كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [**الجمعة**:10].

3- الإباحة، كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [**المؤمنون**:51].

4- الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [**الطلاق**:2].

5- التأديب، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ [**البقرة**:237].

6- الوعد، كقوله تعالى: ﴿ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾ [**فصلت**:30].

7- الوعيد، كقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [**الكهف**:29].

8- الامتنان، كقوله تعالى: ﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [**البقرة**: 172]، ويسمى بالإنعام، والفرق بينه، وبين الإباحة؛ أن الإباحة مجرد إذن، أما الامتنان فلا بد فيه من اقتران الإذن بذكر احتياج الخلق إليه، وعدم قدرتهم عليه.

9- الإنذار، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [**إبراهيم**: 30]، والفرق بينه وبين التهديد من وجهين؛ أحدهما: الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد كالآية، والتهديد لا يجب فيه ذلك، بل قد يكون مقروناً به، وقد لا يكون.

10- الإكرام، كقوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [**الحجر**].

11- التسخير، كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [**البقرة**:65].

12- التكوين، كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [**يس**:82]، والفرق بينه وبين التسخير؛ أن التكوين سرعة الوجود عن العدم، وليس فيه انتقال إلى حال ممتهنة، بخلاف التسخير؛ ففيه معنى الذل والهوان.

13- التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:23].

14- التسوية بين شيئين، كقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾ [الطور:16].

15- الاحتياط، كقوله ﷺ: «**إذا قام أحدكم من النوم؛ فلا يغمس يده في وضوئه حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده**» (1).

16- الدعاء والمسألة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:89].

17- الالتماس، كقولك لنظيرك: (افعل).

18- التمني، كقول امرئ القيس:

أَلا أَيُّها اللَيلُ الطَويلُ أَلا اِنجَلي ... بِصُبحٍ وَما الإِصباحُ مِنكَ بِأَمثَلِ

نزّلوا ليل المحب لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه مبالغة، وإلا فانجلاء الليل غير مستحيل.

19- الاحتقار، كقوله تعالى: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس:80]، يعني أن السحر وإن عظم شأنه؛ ففي مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير.

20- الاعتبار والتنبيه، كقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟﴾ [النمل:69].

21- التحسير والتلهيف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مُوتُوا۟ بِغَيْظِكُمْ﴾ [آل عمران:119].

---

(1) صحيح البخاري 1 : 72 رقم 160.

22- التــــصبير، كقولـــه تعـــالى: ﴿ فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ﴿١٧﴾ ﴾ [الطارق].

23- الخبر، كقوله تعالى: ﴿ فَلْيَضْحَكُوا۟ قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا۟ كَثِيرًا ﴾ [التوبة: 82]، أي سيضحكون وسيبكون.

24- التحكيم والتفويض، كقوله تعالى: ﴿ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ﴾ [طه:72]، وسماه بعضهم (التسليم).

25- التعجّب، كقوله تعالى: ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ [الإسراء: 48].

26- التكذيب، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ ﴾ [آل عمران:93].

27- المشورة، كقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴾ [الصافات:102].

28- قرب المنزلة، كقوله تعالى: ﴿ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ ﴾ [الأعراف:49].

29- الإهانـــة، كقولـــه تعـــالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾ [الدخان]. وسماه بعضهم (التهكم).

30- التحذير والإخبار عما يؤول إليه أمرهم، كقوله تعـالى: ﴿ تَمَتَّعُوا۟ فِى دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ ﴾ [هود:65].

31- إرادة الامتثال، كقولك عند العطش: اسقني ماء؛ إنك لا تجد من نفسك عند التلفظ به إلا إرادة السقي، أعني طلبه.

32- إرادة الامتثال لأمر آخر، كقوله ﷺ: «**كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل**» (1)، فإنه لم يقصد الأمر بأن يُقتل؛ وإنما القصد بـــه الاستسلام، وعدم ملابسة الفتن.

---

(1) ابن حجر، تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير 4 :84 رقم1810، تحقيق: السيد عبـــد الله هاشم، المدينة المنورة، 1964م.

33- التخيير، كقوله تعالى: ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ [المائدة: 42][1].

قال الزركشي: «وأقسام الأمر كثيرة لا تكاد تنضبط كثرة، وكلها تُعرف بمخارج الكلام وسياقه وبالدلائل التي يقوم عليها »[2]. يلمح الإمام الزركشي إلى أهمية القرائن بأنواعها؛ اللفظية، والسّياقية والخارجية، في تحديد معاني صيغ الأمر؛ لأنها كثيرة ومتداخلة، وتظهر أهمية السّياق عندما تجد صيغة أمر واحدة جرت في سياقين مختلفين، وفي كل سياق تفيض بمعنى يباين المعنى الآخر، وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت:40]، تفيد التهديد في هذا السّياق.

والتركيب نفسه ورد في سياق آخر، وأفاد نهاية الرضا والقبول، وذلك في قول النبي ﷺ في أهل بدر: «**لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[3]؛ فالأمر في الآية يراد به التهديد؛ لما تقدم في الآية من تلويح واضح بالغضب، والتوعّد بالعذاب، قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ۝﴾ [فصلت]. وكأنه بهذا الأمر يأمرهم بأن يفعلوا ما يشاؤون من أنواع الشرور، وألوان المعاصي؛ ليوقع بهم أفانين العذاب، وضروب الإيذاء.

أما قوله عليه الصلاة والسّلام: «**اعملوا ما شئتم**»؛ ففيه دلالة على نهاية الرضا والقبول، وكأنه سبحانه لفرط حبه ورضاه؛ عن هذه الكوكبة المباركة يقول لهم: افعلوا ما تشاؤون، إنْ خيراً، وإنْ شراً، فالكل مقبول

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 2 : 92 .. 98 بتصرف.
(2) المصدر نفسه 2: 98.
(3) صحيح مسلم 4 : 1941 رقم2494.

منكم، ومرضي عنه، ولا يُفهم منه أنّ الله أباح لهم شيئاً مما حرمه، لذلك ما ازداد أهل بدر بهذه البشارة إلا اجتهاداً، وإشفاقاً [1].

دلالة الأمر بعد الحظر:

بحث علماء الأصول دلالة صيغة الأمر إذا وردت بعد حظر، فهل يُعد الحظر السّابق قرينة صارفة للأمر عن الوجوب إلى الإباحة، أم أنّ الحظر لا تأثير له.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً واسعاً [2]. وذهب أكثرهم إلى أنّ الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، ورفع الحظر لا غير؛ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ [**المائدة**:2]، بعد قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌۗ﴾ [**المائدة**:1].

ونحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [**الجمعة**]، بعد قوله سبحانه: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَۚ﴾ [**الجمعة**:9]. وكقوله ﷺ: ((**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**)) [3].

غير أنّ فريقاً آخر من الأصوليين رأوا أن دلالة صيغة الأمر بعد الحظر لا تقتصر على الإباحة، وإن كانت الإباحة كثيرة فيها، كما في الأمثلة

---

(1) أبو موسى، دلالات التراكيب 2 : 248 وما بعدها بتصرف.

(2) ينظر: الشاشي، أصول الشاشي ص19، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981م، و أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه 1 : 75، وابن حزم، الإحكام 3 : 333، والجويني، البرهان 1 : 187، والغزالي، المستصفى 1 : 775، والآمدي، الإحكام 2 : 198، والرازي، المحصول 2 : 160، وابن قدامة، روضة الناظر ص198، تحقيق: عبد العزيز السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1978م.

(3) صحيح مسلم 2 : 672 رقم977.

السابقة؛ إلا أنها قد تدل على الوجوب، كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة:5]، والقتال فرض كفاية. وقوله ﷺ: «**فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي**» [1] والصلاة واجبة.

والقول الفصل في هذه المسألة: أن الحظر يجعل الأمر بعده دالاً على الإباحة؛ ما لم يكن الأمر في الأصل واجباً، كقتال المشركين أو الصلاة، أي أن له دلالة الإباحة؛ ما لم تُوجد قرينة صارفة [2].

دلالة صيغة الأمر على التكرار:

بحث علماء الأصول صيغة الأمر من جهة: هل تقتضي التكرار المستوعب لزمان العمر؛ إذا كانت عارية عن القرائن؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على عدة أقوال؛ فمن قائل: إنه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان. وقائل: إنه للمرة الواحدة، ويحتمل التكرار. وثالث: نفَى احتمال التكرار. ورابع: ذهب إلى الوقف، ولم يقض فيه بنفي ولا إثبات [3]. لكنّ «المختار أن المرة الواحدة لابد منها في الامتثال، وهو معلوم قطعاً، والتكرار محتمَل، فإن اقترن به قرينة أشعرت بإرادة المتكلم التكرار حُمِل عليه، وإلا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافياً» [4]. مثال ذلك: تعليق الأمر بالوضوء على إرادة الصلاة، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ

---

(1) صحيح مسلم 1 : 262 رقم333.

(2) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص68.

(3) الآمدي، الإحكام 2 : 173، 174 بتصرف. وينظر: السبكي، الإبهاج 2 : 48، و الزركشي، البحر المحيط 2 : 117، والشوكاني، إرشاد الفحول ص175.

(4) الآمدي، الإحكام 2 : 174.

﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [**المائدة**:6]، فإنه يقتضي تكرار الوضوء كلما حضر وقت الصلاة [1].

دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي:

شأن دلالة الأمر على التكرار دلالته على الفور أو التراخي، فقد اختلف علماء الأصول في دلالة الأمر على الزمن من حيث الامتثال؛ هل تدل على الفور أم التراخي؟ والقائلون بأنه يقتضي التكرار، يقولون: بأنه يقتضي الفور؛ لأنه يلزم القول بذلك مما لزمهم من استغراق الأوقات بالفعل المأمور به على ما مرّ. وقال آخرون: المأمور به لا يخلو إما أن يكون مقيّداً بوقت يفوت الأداء بفواته أو لا، وعلى الثاني يكون لمجرد الطلب، فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور [2]. من هنا اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب؛ **الأول**: أنه يقتضي الفور، ويُنسب هذا القول إلى الحنابلة. **والثاني**: أنه يقتضي التراخي، أي جوازاً. **والثالث**: أنه لا يقتضي الفور ولا التراخي، بل يدل على طلب الفعل فقط [3].

وهذا الخلاف في دلالة صيغة الأمر على الزمن يتعلق بالأمر العاري عن القرائن، التي تقتضي الفور أو التراخي. أما صيغة الأمر المحتفّة بالقرائن اللفظية أو الحالية؛ فهي التي تجعل الصيغة دالة على الفور أو على التراخي.

ومن أمثلة القرائن اللفظية: الأمر المعلق بالفاء في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [**المائدة**:6]، وقول النبي ﷺ: «**فإذا**

---

(1) آل تيمية، المسودة ص18.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول ص178.

(3) ينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 184، وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية ص179، تحقيق: محمد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1956م.

وجدت الماء فأمسسه جلدك » [1]، فهذا الأمر يدل على الفور؛ لأنّ الفاء تفيد التعقيب [2]. يقول الإمام الزركشي: «الأمر إن صُرّح فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال: لك التأخير؛ فهو للتراخي بالاتفاق، وإن صُرّح به للتعجيل؛ فهو للفور بالاتفاق، وإن كان مطلقاً؛ أي مجرداً عن دلالة التعجيل أو التأخير؛ وجَب العزم على الفور على الفعل مطلقاً » [3].

تكرار صيغة الأمر:

إذا تكرّرت صيغة الأمر، كقوله: صل ثلاثاً، صل ثلاثاً؛ فإنه يفيد بتكرره أحد أمور ثلاثة؛ **الأول**: أنه تأكيد للأمر الأول فلا يقتضي إلا مرة واحدة، فلا يتكرر الفعل بتكرر الأمر، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [**البقرة**:43] في مواضع كثيرة. **والثاني**: أنه استئناف، فالأمر المكرر يقتضي تكرار الفعل. **والثالث**: أنه لا يُحمل على التأكيد أو التكرار إلا بدليل؛ أي بقرينة تفيد ذلك، مثال ذلك:

1- أن لا يكون هناك ما يمنع التكرار، فإن كان؛ فهو للتأكيد قطعاً، كالأمر بالقتل والعتق إذا تكررا في شخص واحد، فإنه لا يمكنه قتله وعتقه مرتين.

2- أن يرد التكرار قبل الامتثال، فإن ورد بعده؛ حُمل الثاني على الاستئناف.

3- أن يتحد مدلول اللفظين، نحو: صل ركعتين، صل ركعتين، فإن اختلفا اقتضى التكرار قطعاً، نحو: اضرب زيداً، أعطه درهماً، أو اضرب زيداً، اضرب عمراً، أو صلِ ركعتين، صمْ يومين.

---

(1) سنن أبي داود 1 : 90 رقم332، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الفكر.
(2) الزركشي، البحر المحيط 2 : 131 بتصرف.
(3) المصدر نفسه.

4- أن لا يُعطف أحدهما على الآخر، فإن عُطف فلا خلاف في حمل الثاني على الاستئناف؛ لأن الشيء لا يُعطف على نفسه.

5- أن يكون الأمر في وقتين؛ فإنه يقتضي التكرار، أما إذا كُرّر في وقت واحد فإنه يقتضي التوكيد [1].

المطلب الثاني

النــــهـــــي

تعريف النهي:

النهي **لغة**: خلاف الأمر [2]، أي معناه المنْع، يُقال: نهاه عن كـذا، أي منَعَه عنه. ومنه سُمي العقل (نُهْية)؛ لأنه ينهى صاحبه عن الوقـوع فيما يخالف الصواب، ويمنعه عنه [3].

واصطلاحاً هو: «القول الإنشائي؛ الدال على طلب كفٍّ عن فعلٍ على جهة الاستعلاء» [4].

صيغ النهي:

يمكن تقسيم صيغ النهي إلى قسمين: صيغ صـريحة، وصـيغ غيـر صريحة.

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 2 : 123..126 بتصرف.

(2) ابن منظور، لسان العرب 15 : 343.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول ص192.

(4) المصدر نفسه ص192.

الصيغ الصريحة:

وهي صيغة واحدة (لا تفعل)؛ لا الناهية الداخلة على الفعل المضارع، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ﴾ [**الإسراء**:37] [1].

الصيغ غير الصريحة:

وهي صيَغ تدل على حظر الشيء، وتطلب الكفّ والبعد عنه، بأساليب متعددة، وبليغة في النهي [2].

1- صريح النهي، كقوله تعالى: ﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ ﴾ [**النحل**:90].

2- النهي بصيغة الخبر، كقوله ﷺ : ((**لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، ولا يسُوْم على سوم أخيه**)) [3].

3- التصريح بلفظ التحريم، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [**النحل**:115].

4- عدم الحِل، كقوله تعالى: ﴿ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ﴾ [**النساء**:19].

5- نفي البر عن العمل، كقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ [**البقرة**:189].

6- نفي الفعل، كقوله تعالى: ﴿ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ ﴾ [**البقرة**:197].

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 208.

(2) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص446، القاهرة، دار السلام، ط2، 2000م.

(3) صحيح مسلم 2 : 1029 رقم 1408.

7- الحظر والمنع، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: 36].

8- دلالة السّياق، من ذلك الذم على الفعل وبغضه، والتهديد على فعله، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأنعام:141][1].

9- صيغة الأمر بالكف والترك، كقوله تعالى: ﴿ وَذَرُوا ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ﴾ [الأنعام:120].

10- عبارة (ما كان له كذا) كقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:120].

11- ذكر عقاب مرتكب الفعل في الآخرة، كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ [النساء:93].

12- ذكر عقابه في الدنيا، أو ترتيب الحد على الفعل، أو أيجاب الكفارة به، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا ﴾ [المائدة:38][2].

دلالة النهي المطلق:

اختلف الأصوليون في قضايا (النهي)، على نحو اختلافهم في (الأمر)؛ من حيث مقتضاه، ودلالته على الفور والتكرار، أو الزمن والمقدار، وذهبوا عدة مذاهب في دلالة النهي المطلق؛ **المذهب الأول:** وهو رأي الجمهور، ذهبوا إلى أن النهي المطلق يدل على التحريم، وطلب الكفّ عن الفعل على وجه الحتم والإلزام، وهو حقيقة في التحريم، مجاز فيما عداه؛ إذا دلت القرينة على ذلك. **والمذهب الثاني:** يرى أصحابه أن النهي المطلق مشترك بين التحريم

---

(1) يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية ص 184، 185.
(2) عبد الوهاب طويلة، أثر العربية في اختلاف المجتهدين ص446.

والكراهة، فهو لطلب الكفّ عن الفعل وتركه، سواء أكان طلب الكف على وجه الإلزام أم الكراهة، والقرائن اللفظية هي التي تدل على المطلوب. **والمذهب الثالث:** هو رأي من ذهب إلى التوقّف في مقتضى النهي [1].

معاني النهي:

ترد صيغة النهي لمعان أخر غير التحريم، تُفهم من السياق، أو ترشد إليها القرائن، أهمها:

1- الكراهة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ﴾ [**المائدة**:87].

2- الأدب، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ [**البقرة**:237].

3- التحقير لشأن المنهي عنه، كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيۡنَيۡكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعۡنَا بِهِۦٓ أَزۡوَٰجٗا مِّنۡهُمۡ﴾ [**الحجر**:88].

4- التحذير، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [**آل عمران**:102].

5- بيان العاقبة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ﴾ [**آل عمران**:169].

6- اليأس، كقوله تعالى: ﴿لَا تَعۡتَذِرُواْ﴾ [**التوبة**:66].

7- الإرشاد إلى الأحوط بالترك، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ﴾ [**المائدة**:101].

8- اتباع الأمر من الخوف، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ﴾ [**القصص**:31].

---

(1) ينظر: الشافعي، الرسالة ص211، والآمدي، الإحكام 2 : 209، والزركشي، البحر المحيط 2: 153، والشوكاني، إرشاد الفحول ص192، والدريني، المناهج الأصولية ص559.

9- الدعاء، كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [البقرة:286].

10- الالتماس، كقوله تعالى حكاية عن هارون: ﴿ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ ﴾ [طه:94].

11- التهديد، كقولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري.

12- الإباحة، وذلك في النهي بعد الإيجاب فإنه إباحة للترك.

13- التوبيخ، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ ﴾ [الحجرات:11].

14- التمني، كقول الخنساء:

أَعَيْنَيَّ جودا وَلا تَجمُدا   أَلا تَبكِيانِ لِصَخرِ النَدى [1]

والحقيقة إن هذه المعاني المجازية متداخلة فيما بينها، والفروق بين بعضها دقيقة، يقول الإمام الغزالي: ((وهذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل)) [2].

دلالة صيغة النهي المطلق على الفور والتكرار:

في هذه المسألة يختلف النهي عن الأمر، فإذا كان مقدار الأمر وزمنه مختلفاً فيه بين الأصوليين، ولكلٍ حججه، فإن جمهور الأصوليين قد اجتمعوا على أن النهي المطلق يقتضي التكرار، أي دوام الانتهاء عن الفعل، والفورية

(1) الزركشي، البحر المحيط 2 : 155، 156، وينظر: أبو زرعة، الغيث الهامع 1 : 277 .. 279، بعناية: حسن ابن عباس، القاهرة، الفاروق الحديثة، ط1، 2000م. وطاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص73، وعبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص449.
(2) المستصفى 1 : 749.

في الكف عنه. يقول الآمدي: ((اتفق العقلاء على أن النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائماً؛ خلافاً لبعض الشاذين)) [1]. ويقول الإمام الزركشي: ((وأما الخلاف في أن الأمر هل يقتضي التكرار أم لا؟ فلا يتصور مجيئه في النهي؛ لأنّ الانتهاء عن النهي مما يستغرق العمر إن كان مطلقاً؛ لأنه لا انتهاء إلا بعدم المنهي عنه من قِبَله، إلا بالثبوت عليه قبل الفعل، فلا يُتصوّر تكراره، بخلاف الأمر بالفعل؛ لأنّ الفعل المستمرَّ له حدٌ يُعرف وجوده بحدِّه، ثم يُتصوّر التكرار بعده)) [2].

ويمكن أن يَرِد النهي ولا يدل على التكرار، ولا الفورية؛ إذا اقترن به ما يقتضي ذلك، وذلك كما في نهي الحائض عن الصلاة، فقرينة (الحيض) جعلت النهي مؤقتاً بمدته لا دائماً، وأيضاً قد لا يقتضي النهي الفورية إذا كان مقيداً بشرط، كما في قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ﴾ [**الممتحنة**:10]. فإذا تحقق الشرط، وهو الامتحان، والعلم بإيمانهن؛ تكون الفورية، وأما قبل ذلك فلا حكم للنهي؛ لعدم تحقّق شرطه [3].

الفرق بين الأمر والنهي:

ذكر الأصوليون فروقاً بين الأمر والنهي من عدة أوجه هي:

1- إنّ الأمر المطلق يقتضي فعل مرة على الأصح، والنهي يقتضي التكرار على الدوام.

---

(1) الإحكام 2 : 215.

(2) البحر المحيط 2 : 157.

(3) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص74، 75، بتصرف، وينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 216، والزركشي، البحر المحيط 2 : 158.

2- النهي المعلق على شرط يقتضي التكرار، بخلاف الأمر المعلّق على شرط على الأصح.

3- النهي لا يُقضى إذا فات وقته المعيّن، بخلاف الأمر.

4- الأمر يقتضي الصحة بالإجماع، والنهي يدل على فساد المنهي عنه على أحد القولين.

5- النهي عن الشيء ليس أمراً بضده، والأمر بالشيء نهيٌ عن ضده إذا كان على سبيل الإيجاب.

6- إذا نهى عن أشياء بلفظ التخيير، لم يجز فعل واحد منها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان:24]، بخلاف الأمر [1].

(1) الزركشي، البحر المحيط 2 : 178 بتصرف.

المطلب الثالث

المطلق والمقيّد

تعريف المطلق:

المطلق **لغة**: مأخوذ من مادة تدور حول الانفكاك من القيد [1]. أما في **اصطلاح** الأصوليين فقد عُرّف المطلق بأنه: «اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه» [2].

حكم المطلق:

الأصل في الخطاب المطلق أن يبقى على إطلاقه حتى يرد عليه ما يقيّده، فيكون هذا القيد – مهما كان نوعه – صارفاً له عن إطلاقه. يقول الزركشي: «اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً، لا مقيِّد له حُمل على إطلاقه» [3]، مثال ذلك قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [**المائدة**:89]، فعشرة مساكين لفظ مطلق، ورقبة كذلك لفظ مطلق لم يرد تقييدهما في موضع آخر، فيبقى الحكم بالإطلاق في اللفظين كما هو، حتى يرد دليل يُقيّدهما.

ومثال المطلق الذي ورد مقيّداً في موضع آخر، فصُرف عن إطلاقه؛ لفظ (وصية) في قوله تعالى: ﴿ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾ [**النساء**:12]، فكلمة (وصية) في الآية مطلقة، لكن هذا الإطلاق قيّد

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 10 : 225.

(2) الآمدي، الإحكام 3 : 5، وينظر: إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص16، 17، بيروت، دار قتيبة، ط1، 1998م.

(3) البحر المحيط 3 : 5.

في حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، الذي دَلّ على أن الوصية لا تجوز بأكثر من الثلث، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: « **الثلث والثلث كثير** »[1]. فالحديث صَرَف الوصية عن إطلاقها، وبيّن المراد منها، فصار الإطلاق في الآية مقيداً بالوصية التي في حدود الثلث[2].

والمطلق دلالاته قطعية؛ لأنه خاص فيجب العمل به؛ لأنّ الإطلاق غرض مقصود للشارع بما يحويه من معنى التيسير والتسهيل[3].

تعريف المقيد:

المقيد **لغة**: من القيد، نقول: قيّدت الدابة تقييداً، وفرس قَيْدُ الأوابَد، أي أنّه لسرعته يقيّد الأوابد، فهي مقيّدة له لا تعدو، وقالت امرأة لعائشة رضوان الله عليها: أأُقيّد جملي؟ أرادت أنها تعمل لزوجها شيئاً يمنعه عن غيرها من النساء، فكأنها تربطه وتقيده عن إتيان غيرها، وفي الحديث « **الإيمان قيد الفتك** »[4]، أي أن الإيمان يمنع عن الفتك كما يمنع القيد عن التصرف[5].

واصطلاحاً: عرّفه الآمدي باعتبارين؛ « **الأول**: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين؛ كزيد وعمرو؛ وهذا الرجل ونحوه، **الثاني**: ما كان من الألفاظ دالاً على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه؛ كقولك: دينار مصري ودرهم مكي »[6]. مثال الأول قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ [**الأحزاب**:37]، فـ(زيد) وإن كان في الأصل مصدراً

---

(1) صحيح مسلم 3 : 1253 رقم 1629.
(2) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص17، 18.
(3) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص402.
(4) سنن أبي داود 4: 392 رقم8037.
(5) ابن منظور، لسان العرب 3 : 372.
(6) الآمدي، الإحكام 3 : 6.

لــ(زاد)، لكنه نُقل إلى العَلَمية، فصار علَــمَ شــخص، دالاً علـــى معـــين، فالأعلام الشخصي منها والجنسي؛ نوع من أنواع المقيّد، ويكفي فـــي العَلَـــم الجنسي التعيين الذهني.

ومثال المقيّد بصفة؛ قوله تعالى في كفارة قتل الخطـــأ: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء:92]، فـــ(رقبة) في الأصل لفظ مطلق، ثم صار مقيـــداً بصفة الإيمان، فأخرج قيدُ الوصف ذلك اللفظ عن شيوعه في جنـــسه، إلـــى دائرة أضيق من دائرة الشيوع، وهكذا سائر القيود من حـــال، أو غايـــة، أو شرط، أو عدد، أو غير ذلك مما يخرج لفظ المطلق عن الـــشيوع باعتبـــار الحقيقة الشاملة [1].

حكم المقيّد:

يُعمل بالمقيد على تقييده، ما لم يدل دليل على إلغاء التقييد، فقوله تعـــالى في كفارة القتل الخطأ: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [النساء:92]، أوجب النص القرآني صيام شهرين متتابعين. ومثله أيضاً قوله تعالى في كفـــارة الظهـــار: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ﴾ [المجادلة:4] [2].

وتتفاوت مراتب المقيد في تقييده باعتبار قلة القيود وكثرتها، فما كانت قيوده أكثر كانت رتبته في التقييد أعلى، وهو فيه أدخل، فقوله تعالى: ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝ ﴾ [التحريم:5]، أعلا رتبة في التقييد من قولـــه: (مؤمنات قانتات) لا غير [3].

---

(1) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص17، 18.

(2) ينظر: ابن جزي، تقريب الوصول ص83، والزركشي، البحر المحيط 3 : 5، والـــشوكاني، إرشاد الفحول ص279.

(3) ابن بدران، المدخل ص261.

وقد يجتمع الإطلاق والتقييد في لفظ واحد بالجهتين، فهما إذن أمران إضافيان، فقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:92]؛ قُيّدت من حيث الدين بالإيمان، وأُطلقت من حيث ما سواه؛ كالصحة، والسّمَن، والطُّول، والقِصَر، والنّسَب، والبلد، فهي مقيدة من جهة، مطلقة من جهة [1].

حمل المطلق على المقيد:

هذه المسألة البلاغية تقوم عند علماء الأصول «على أساس من النظرة إلى نصوص الشرع، باعتبارها وحدة متكاملة يبين بعضها بعضاً، أي على أساس من إدراك قيمة السياق بمعناه الواسع» [2]، وبعبارة علماء الأصول: «حَمْل المطلق على المقيد.. يحمل من جهة اللغة؛ لأنّ القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة» [3].

لكنّ علماء الأصول ناقشوا هذه الحُجّة، وردّوا هذا الإغراق في وصف القرآن بأنه كالكلمة الواحدة؛ كدليل على وجوب حمل المطلق على المقيد؛ يقول الإمام الشوكاني: «وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة، وبأن الشهادة لما قُيّدت بالعدالة مرة واحدة، وأطلقت في سائر الصُور؛ حملنا المطلق على المقيد.. والجواب: إنّ القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تتناقض، لا في كل شيء، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق، بكل خاص ومقيد» [4].

إذن حمل المطلق على المقيد من سنن العرب في مخاطباتها، وذلك بأن يبينوا القول في موضع، ويختصروه في موضع، إذا أوردوه مرة أخرى، وذلك بترك القيود؛ اكتفاء بالبيان في الموضع الأول، فيجب «تقييد اللفظ

(1) ينظر: ابن جزي، تقريب الوصول ص53.

(2) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص58.

(3) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه ص103، وينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ص260.

(4) إرشاد الفحول ص280. وينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه 1 : 290، والرازي، المحصول 3 : 220.

بملحقاته؛ من وصف، أو شرط، أو استثناء، أو غيرها من القيود، وهذا الأصل واضح معلوم من لغة العرب وغيرها، ومن العُرف الجاري بين الناس؛ لأنه لو لم يُعتبر ما قُيّد به الكلام لفسدت المخاطبات، وتغيرت الأحكام، وهذا مطّرد في كلام الله ورسوله ﷺ، وكلام جميع الناطقين))[1].

ولحمل المطلق على المقيد صور متعددة، نذكرها بإيجاز، نائين عن الخلافات، والمماحكات الجدلية، التي لا تعود على البحث بكبير فائدة، وهذه الصور بالجملة أربعة:

الأولى: إذا اتحد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، في هذه الحالة يُحمل المطلق على المقيد؛ لأنه مع اتحاد الحكم والسبب لا يُتصور الاختلاف بالإطلاق والتقييد. مثال هذه الصورة قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [**المائدة**:3]، فلفظ (الدم) ورد مطلقاً، وورد في موضع آخر مقيداً في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴾ [**الأنعام**:145]. لفظ (الدم) في هذا الموضع جاء مقيّداً بالصفة (مسفوحاً)، فيُحمل المقيد في هذا الموضع على المطلق في ذاك؛ لأن الحكم واحد، وهو حرمة تناول الدم، والسبب الذي بُني عليه الحكم واحد، وهو كونه دماً مضرّاً، فالمحرم هو تناول الدم المسفوح دون غيره؛ كالطحال، والكبد.

الثانية: أن يختلف المطلق والمقيد في الحكم والسبب، وفي هذه الحالة يُعمل بكلٍ على حدة، فلا يُحمل المطلق على المقيد؛ إذ لا صلة ولا ارتباط بينهما. مثال هذه الصورة قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [**المائدة**:38]، فـ(الأيدي) مطلقة، وجاءت مقيدة إلى المرافق في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ [**المائدة**:6]، فلو نظرنا إلى الآيتين لوجدنا الحكم مختلفاً؛ ففي

---

(1) عبدالسلام بن محمد، المرتقى الذلول (السعدي) ص7.

الأولى: الحكم قطع يد السارق والسارقة، وفي الثانية: وجوب غسل الأيدي، كذلك السبب فيهما مختلف، في الآية الأولى: السرقة، وفي الثانية: إرادة الصلاة، فلا يُحمل المطلق على المقيد.

الثالثة: إذا اختلف الحكم واتحد السبب؛ في هذه الصورة يُعمل بالمطلق في موضعه، وبالمقيد في موضعه، مثاله قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ [**المائدة**:6]، جاءت الأيدي مقيدة كما تقدم، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ ﴾ [**المائدة**:6] فـ(الأيدي) جاءت مطلقة، والحكم في النصّين مختلف؛ في الأولى: وجوب غسل الأيدي، وفي الثانية: مسح الأيدي، وسبب الحكمين متحد، وهو إرادة الصلاة.

الرابعة: إذا اتحد الحكم واختلف السبب؛ انقسم العلماء إلى طائفتين في هذه الصورة، طائفة ذهبت إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، بل يُعمل بكلٍ على حدة، وهذا رأي الأحناف، وطائفة ذهبت إلى حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، وهذا رأي الجمهور. مثال هذه الصورة قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ﴾ [**المجادلة**:3]، فلفظة (رقبة) جاءت مطلقة، واللفظة نفسها جاءت مقيدة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ، في قوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ ﴾ [**النساء**:92]. فالحكم في كفّارة الظِّهار، وفي كفارة القتل الخطأ متّحد، وهو تحرير رقبة، لكنّ السبب مختلف [1].

(1) ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ص260، والزركشي، البحر المحيط 3 : 6..9، والخضري، أصول الفقه ص233، وطاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص58..60.

المبحث الثاني

العـــــــام

تعريف العام:

العام **لغة:** هو الشامل، جاء في لسان العرب: ((وعمّهم الأمرُ يعمهم عُمُوماً شملهم، يُقال: عمّهم بالعطية)) [1]. **واصطلاحاً:** هو((اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر)) [2]. وهناك تعريفات أخرى للعام، تباينت ألفاظها، واتفقت مضامينها [3].

حكم العام وهل له واقع، وله صيغة محددة؟

تباينت أقوال العلماء في العمل بالعموم على ثلاثة مذاهب؛ **المذهب الأول:** إثبات الحكم في جميع ما يتناوله لفظ العام، فصيغ العموم حقيقة فيه، مجاز فيما عداه، وهذا رأي الجمهور. **والمذهب الثاني:** الجزم بأخص الخصوص، كالواحد في الجنس، والثلاثة في الجمع، ويُسمى أهل هذا المذهب بأرباب الخصوص. **والمذهب الثالث:** التوقّف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، ويُسمى أهل هذا المذهب بالواقفية [4].

يقول الإمام الشافعي مقرّراً حقيقة وجود العام وصيغته: ((فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 12 : 426. وينظر: الزركشي، البحر المحيط 2 : 179.
(2) الزركشي، البحر المحيط 2 : 179.
(3) ينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 218، والشوكاني، إرشاد الفحول ص179.
(4) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص89، 90 بتصرف، وينظر: الآمدي، الإحكام 2: 221، 222، والزركشي، البحر المحيط 2: 189.

معانيها؛ اتساع لسانها، وأنّ فطرته أنْ يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يُراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره .. وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت به السّنة ›› [1].

أنواع العام:

ألمح الإمام الشافعي في النص السابق إلى أنواع العام، وقسمه إلى ثلاثة أنواع: **النوع الأول**: العام الذي أُريد به العموم قطعاً، وذلك كالعام في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [**هود**:6]، وقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [**محمد**:19]، فالعام هنا قطعي الدلالة على العموم.

النوع الثاني: العام الذي يحتمل التخصيص، وهو العام الذي صيغته عامة؛ لم يتصل بها قرينة لفظية، أو عقلية، أو عرفية، تنفي احتمال تخصيصه، وأمثلة هذا النوع في القرآن كثيرة؛ إذ ما من عام إلا ويحتمل التخصيص.

النوع الثالث: العام الذي يُراد به قطعاً الخصوص، وهو العام الذي صَحبته قرينة تنفي بقاءه على عمومه، وتبيّن أن المراد منه بعض أفراد، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [**آل عمران**:97]، فـ(الناس) في هذا النص عام يراد به خصوص المكلفين؛ لأنّ قرائن الشرع والعقل تقضي بخروج الصبيان والمجانين [2].

---

(1) الرسالة 51..53.

(2) ينظر: إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص92، وعبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص361.

صيغ العموم:

أسهب علماء الأصول في التحدث عن صيغ العموم، ووقفوا عندها طويلاً، وبالغوا في تقسيمها، وتفريعها [1]. نوجزها فيما يلي:

1- الأسماء الموصولة: نحو (مَا) و(مَنْ) و(الذي) و(التي)، وتثنيتهما، وجمعهما، مثال (ما) قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ﴾ [النحل:49]، ومثال (مَن) قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ﴾ [الأنبياء:19]، ومثال (الذي) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر:33]، قال ابن عباس: إنها عامة في كل من دعا إلى توحيد الله وآمن به [2]. ومثال (اللذان) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء:16].... إلخ.

2- أسماء الشرط: وأكثرها عموماً (أي)؛ إذ تعم العقلاء وغيرهم، و(مَن) تعم العقلاء، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:92]، و(ما) تعم غيرهم، و(متى) تعم الأزمنة، و(أينما) لعموم الأمكنة، نحو قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء:78].

3- أسماء الاستفهام: وأكثرها عموماً (أي) إذ تعم العقلاء وغيرهم، و(من) تعم العقلاء، و(ما) تعم غيرهم، و(متى) تعم الأزمنة، و(أين) تعم الأمكنة، وهكذا سائر أسماء الاستفهام، نحو قوله تعالى:

---

(1) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم ص246، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1997. والزركشي، البحر المحيط 2 : 228.

(2) ينظر: الطبري، جامع البيان 24 : 3، بيروت، دار الفكر، 1984م. والسيوطي، الدر المنثور 7 : 228.

﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا ﴾ [البقرة:245]، وقوله تعالى: ﴿ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۚ ﴾ [البقرة:214].

4- الجمع المعرف بـ(أل) الاستغراقية، نحو قوله تعالى: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝ ﴾ [المؤمنون].

5- الجمع المعرف بالإضافة، نحو قوله تعالى: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة:103].

6- المفرد المحلى بـ(أل) التي تفيد الاستغراق، وكذلك المفرد المضاف إلى معرفة، نحو قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾ [النور:2]. وقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ ﴾ [النحل:18].

7- لفظ (كل) و(جميع) نحو قوله تعالى: ﴿ كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ ﴾ [الطور:21]. وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة:29].

8- النكرة الواقعة في سياق النفي، أو النهي، أو الشرط، أو الاستفهام، نحو قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ۝ ﴾ [الانفطار]، وقوله: ﴿ ۞ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ ﴾ [النساء:36]، وقوله: ﴿ مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ ﴾ [فصلت:46]، وقوله: ﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ [فاطر:3][1].

تخصيص العام:

التخصيص **لغة**: الإفراد [2]. **واصطلاحاً**: «قصر العام على بعض

(1) ينظر: العلائي، تلقيح الفهوم ص246 وما بعدها. والزركشي، البحر المحيط 2 : 228.

(2) ينظر: الزركشي البحر المحيط 2 : 392 ، والشوكاني ، إرشاد الفحول ص243 .

أفراده» [1]. وقد «اتفق أهل العلم سلفاً وخلفاً على أن التخصيص للعمومات جائز، ولم يخالف في ذلك أحد ممن يُعتد به، وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة، لا يخفى على من له أدنى تمسك بها، حتى قيل: إنه لا عام إلا وهو مخصوص» [2]. وقال بعض العلماء: «ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا أربعة مواضع؛ **أحدها** قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [**النساء**:23]، فكل ما سميت أماً من نسب أو رضاع، وإن علت فهي حرام، ثانيها قوله: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝﴾ [**الرحمن**:26]، وثالثها قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [**الحجرات**:16]، ورابعها قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [**آل عمران**:189]» [3].

بذلك أدرك علماء الأصول أن دلالة العام تضيق إذا ما اقترنت به مخصصات أو قرائن؛ تحدّ من شمولية معناه، فبحثوا عن هذه المخصِّصات عن طريق استقراء النصوص الشرعية واللغوية؛ فوجدوها تنقسم إلى قسمين: مخصصات لفظية، وأخرى غير لفظية، واللفظية تنقسم إلى: متصلة، ومنفصلة. مع ملاحظة أن المخصِّص حقيقة هي إرادة المتكلم، يقول الإمام السبكي في هذا الصدد: «إن الإرادة هي المخصِّصة في الحقيقة، وهذه المخصصات بمختلف أنواعها هي الدالة على هذه الإرادة» [4].

أولاً - المخصصات غير اللفظية:

1- **العقل:** يجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً، **فالأول:**

---

(1) أبو زرعة، الغيث الهامع 2 : 357، وينظر: المعتمد 1 : 234، 235، والآمدي، الإحكام 2 : 299، والزركشي، البحر المحيط 2 : 392.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول ص246.

(3) المصدر نفسه ص246.

(4) الإبهاج 2 : 133، وينظر: الزركشي، البحر المحيط 2 : 420.

كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [**الزمر**:62]، فإننا نعلم بضرورة العقل أنه ليس خالقاً لذاته، **والثاني**: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [**آل عمران**:97]، فإننا نخصّص الطفل والمجنون؛ لعدم فهمهما الخطاب.

2 - **الحِس**: إذا ورد الشرع بعمومٍ؛ يشهد (الحس) باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم؛ كان ذلك مخصّصاً للعموم، نحو قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [**النمل**:23]، مع أنها لم تُؤت السماوات، وما كان بيد سليمان، وقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾ [**الأحقاف**:25]؛ خرج منه السماء والأرض، وأمور كثيرة بالحس.

3 - **العُرف** أو **العادة**: وهذا المخصّص إما قولي أو فعلي، مثال العرف القولي: لو أنّ إنساناً أوصى بدوابه لآخر، في بلد تعارف أهله على إطلاق اسم الدابة على الخيل والحمير فقط، دون غيرها من ذوات الأربع، وكان للمُوصي غير هذه الأنواع من الدواب؛ فإنّ وصيته تنفذ فيما غلب عليه الاستعمال العُرفي، وهو الخيل والحمير، دون غيرها من الحيوانات. أما العرف العملي فهو ما جرى عليه عمل الناس، وتعارفوه في سلوكهم، وتصرفاتهم، وهذه القرائن الخارجة عن النص اللغوي لها تأثير في تحديد المعنى، يقول الغزالي: ((فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى إنّ الجالس على المائدة يطلب الماء؛ يُفهم منه العَذْب البارد))[1].

والفرق بين العُرف اللغوي، والعرف العملي؛ أنّ العُرف اللغوي مخصّص لعموم الخطاب الشرعي، أما العرف العملي فلا يؤثر في عموم

(1) المستصفى 2 : 156.

الخطاب الشرعي، كما لو كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص، فورد خطاب عام بتحريم الطعام، فقد اتفق الجمهور على عمومه في تحريم كل طعام [1].

4- **الإجماع**: اتفق الأصوليون على جواز تخصيص عامّ القرآن والسنّة؛ مثاله: أنّ إجماع الأمة خصَّص آية القذف بتنصيف الجلد في حق العبد كالأَمَة [2].

ثانياً - المخصصات اللفظية:

وهي نوعان: مخصصات لفظية متصلة، وأخرى منفصلة.

أولاً - المخصصات اللفظية المتصلة :

وهي المذكورة مع اللفظ العام، وهي باعتبار التركيب اللغوي للنص قد تكون جملة مستقلة، وقد تكون ألفاظاً غير مستقلة، تابعة للجملة الدالة على العموم. ومثال التخصيص بجملة مستقلة متصلة، أي مذكورة في نفس السياق قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [**البقرة**:275]؛ حيث دلّت الأولى على حِل البيع عموماً، وخصصته الثانية بما عدا الرّبا؛ لأن البيع لفظ عام يشمل الربا. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [**البقرة**:185]، فاسم الشرط (مَن) من ألفاظ العموم، والجملة التالية أخرجت المريض، والمسافر من هذا العموم [3].

والتخصيص بألفاظ متصلة غير مستقلة يشمل خمسة أنواع هي:

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام 2 : 358.

(2) ينظر: مباحث المخصصات اللفظية في: الغزالي، المستصفى 2 : 144، وابن قدامة، روضة الناظر ص243، والآمدي، الإحكام 2 : 339، والزركشي، البحر المحيط 2 : 490.

(3) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص38.

1- **الاستثناء**، نحو قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [**النحل**:106].

2- **الشرط**، نحو قوله تعالى: ﴿۞ وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞۚ﴾ [**النساء**:12].

3- **الصّفة**، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ﴾ [**النساء**:25].

4- **الغاية**، نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾ [**البقرة**:187].

5- **بَدَل البعض من كل**، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [**آل عمران**:97].

ثانياً - المخصصات اللفظية المنفصلة :

وهي التخصيص بآية وردت في موضع آخر، أو بحديث، وهنا يتناول الأصوليون أربع صور من التخصيص:

الأولى: تخصيص آية لعموم أخرى، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [**النور**:4]، فحكم الجلد في الآية يعم جميع القاذفين الذين لم يأتوا بأربعة شهداء ، لكن هذا العموم قد خرج منه الأزواج بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ﴾ [**النور**:6].

الثانية: تخصيص عموم القرآن بالسنة، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ

﴿ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ [النساء:11]، خُصّص عموم الآية بقوله ﷺ: «**لا نورّث ما تركنا صدقة**» (1).

الثالثة: تخصيص السّنة بالسّنة، مثاله قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء والعيون العشر**» (2). خُصّص بقوله عليه الصلاة والسّلام: «**ليس فيما دون خمسة أوسُق صدقة**» (3).

الرابعة: تخصيص السّنة بالقرآن، مثاله: قوله ﷺ: «**أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**» (4). خُصّص هذا الحديث بقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة:29] (5).

هذه أشهر مخصصات العام التي ذكرها الأصوليون، وبقيت مخصصات مُختلف فيها؛ كتخصيص عموم القرآن والسّنة، بالقراءة الشاذة، أو التخصيص بالسياق (6).

---

(1) سبق تخريجه ص17، وينظر: ابن حجر، فتح الباري 12 : 8.

(2) سنن الترمذي 3 : 13 رقم 639.

(3) صحيح مسلم 2 : 674 رقم 979.

(4) صحيح مسلم 1 : 51 رقم 20.

(5) ينظر مباحث تخصيص العام في: أبي الحسين، المعتمد 1 : 254، والرازي، المحصول 3 : 117، والآمدي، الإحكام 2 : 342، والسبكي، الإبهاج 2 : 169، والزركشي، البحر المحيط 2 : 494، وحمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص39.

(6) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 2 : 510،511، والشوكاني، إرشاد الفحول ص169.

المبحث الثالث

المشترك

تعريف المشترك:

المشترك **لغة:** من الشِّرْكة والشَّرِكة، يُقال: اشْتَرَكْنَا بمعنى تَشَارَكنا، وقد اشتَرَكَ الرجلان وتشَارَكَا وشارك أحدهما الآخر [1]. **واصطلاحاً:** ((هو اللفظ الموضوع لحقيقتين أو أكثر، وضعاً أولاً من حيث هما كذلك)) [2]. وقد نبّه الإمام الشافعي على ظاهرة المشترك في لسان العرب فقال: ((وتسمي العرب بالاسم الواحد المعاني الكثيرة)) [3].

معنى المشترك إذن: إطلاق اللفظ على حقيقتين، وليس على أحدهما بالحقيقة، والآخر بالمجاز كلفظ (الخال) مثلاً؛ هو (أخو الأم)، وهو (الشامة في الوجه)، وهو (الأكمة الصغيرة)، وذلك إطلاق للفظ بوضعه الأصلي على دلالات مختلفة، وقد يدل المشترك أيضاً على المتضادين كلفظ (النّاهِل) للعطشان، والريان [4].

وقد يكون اللفظان بينهما تعلق، وحينئذ إما أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر، أو لازماً له؛ **فالأول** مثل: ما إذا سُمي معنى عام باسم، وسُمي معنى خاص تحته بذلك الاسم؛ فوقع الاسم عليهما، والحالة هذه يكون بالاشتراك، مثل: (المُمْكِن) إذا قيل لغير الممتنع، وقيل لغير الضروري، فإن غير

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 10: 448.

(2) الرازي، المحصول 1 : 359 . وينظر: السبكي، الإبهاج 1 : 248، والشوكاني، إرشاد الفحول ص45 .

(3) الرسالة ص 52.

(4) ينظر: السيد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين ص101.

الممتنع أعم من غير الضروري، فإذا قيل (الممكن) عليهما فهو بالاشتراك، **والثاني:** كالكلام، فإنه مشترك بين النفساني، واللساني، مع أنّ اللساني دليل على النفساني، والدليل يستلزم مدلوله [1].

وقد حظي المشتَرك بعناية الأصوليين، واللغويين القدماء على السواء، إلا أنّ عناية اللغويين تتجه غالباً إلى سرد الكلمات التي وقع فيها الاشتراك، وبيان معانيها، وما إذا كان الاشتراك من قبيل التضاد، أم المخالفة [2].

أما دراسة علماء الأصول فتهتم بالجانب الدلالي لظاهرة المشترك، وتحديد معاني الألفاظ بدقة متناهية، إذ الأمر يتعلق بدلالات النصوص على الأحكام، فلا بد من هذه العناية الفائقة بدلالات المفردات على معانيها.

إمكان وجود المشترك:

اختلف علماء الأصول في إمكان وجود المشترك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى إثبات وقوع المشترك في لغة العرب، وبالتالي فهو واقع في نصوص الكتاب والسنّة؛ كلفظ (القُرْء) في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [**البقرة**:228]، فاللفظ متردد بين الطُّهر والحيض، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۝١٧﴾ [**التكوير**]، معناه: أقبل وأدبر.

المذهب الثاني: مذهب من أنكر المشترك؛ لأنه بوجوده لا يُفهم الغرض من الكلام؛ لخفاء القرينة، فيكون وضعه سبباً للمفسدة، والواضع حكيم فيستحيل أن يضعه، فهذه الألفاظ إذن على سبيل المجاز أو التواطؤ،

---

(1) ينظر: الرازي، المحصول 1 : 367، 368، و الزركشي، البحر المحيط 1 : 491.

(2) ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها 1 : 292، بعناية: فؤاد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.

لا الاشتراك. والمعتزلة هم أصحاب هذا المذهب، فهم ينكرون الاشتراك في ألفاظ الكتاب والسّنة، بناء على التحسين والتقبيح العقليين؛ لأنّ المشترك «إنْ كان المقصود منه الإفهام؛ فإن وُجد معه البيان، فهو تطويل من غير فائـدة، وإن لم يوجد فقد فات المقصود، وإن لم يكن المقصود منه الإفهام فهو عبَث، وهو قبيح، فوجب صيانة كلام الله عنه»[1].

المذهب الثالث: يرى أصحاب هذا المذهب أن المشترك جائز، وممكن الوقوع، وحجتهم أنّ «المواضعة تابعة لأغراض المتكلم، وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل، وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الإجمال، بحيث يكون ذكر التفصيل سبباً للمفسدة، كما رُوي عن أبي بكر ﵁ أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبي ﷺ: من هو؟ فقال: هو رجل يهديني السبيل؛ ولأنه ربما لا يكون المتكلم واثقاً بصحة الشيء على التعيين، إلا أنه يكون واثقاً بصحة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب، ولا يظهر جهله، بذلك فإن أي معنى لا يصح؛ فله أن يقول: فإنه كان مرادي الثاني»[2]. ولكل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة حجج وأدلة تقرر ما ذهبوا إليه[3].

أسباب وقوع المشترك:

يمكن إجمال أسباب وقوع الاشتراك في النقاط التالية:

1- اختلاف اللهجات؛ حيث يضع أصحاب كل لهجة لفظاً في مدلول؛ غير مدلوله المتعارف عليه في لهجة أخرى، فينتج تعدد المعنى للفظ الواحد.

---

(1) الآمدي، الإحكام 1 : 44.

(2) الشوكاني، إرشاد الفحول 1 : 46.

(3) ينظر: الرازي، المحصول 1 : 360 وما بعدها. والسبكي، الإبهاج 1 : 248.

2- التغيّر الدلالي، وهو ما يُعبّر عنه بالحقيقة والمجاز، حيث يكون للفظ مدلول، ثم يشيع استعماله في مدلول مجازي أو أكثر، وتبقى سائر الدلالات مستعملة.

3- يتصل بالتغير الدلالي ما ينتج عن صياغة مصطلحات العلوم، وفي مصطلحات الشرع؛ حيث يكتسب اللفظ في البيئة الخاصة مدلولاً مغايراً لأصل مدلوله اللغوي، وإن كان متصلاً به بسبب، بَيْد أن هذا المدلول الأخير قد يصبح أكثر شيوعاً واستعمالاً، كما هو ملاحظ في مصطلحات الشرع، ولذلك سماها الأصوليون بالحقيقة الشرعية.

4- التغير الصوتي، الذي يعتري كلمة معينة، فتشتبه بأخرى ذات دلالة مغايرة، فينتج عن ذلك لفظ واحد له دلالتان مختلفتان أو أكثر، كما في كلمة (الفروة)، التي تُطلق على (جلد الرأس) و(الغِنَى)، وأصل الكلمة بالمعنى الثاني (الثروة) ثم تحولت الثاء إلى فاء.

5- التشابه في الصيغ؛ لاعتبارات إعلالية صرفية، كما في اسم الفاعل والمفعول، كلفظ (مختار)، فهو اسم فاعل من (اختار)، والأصل (مختير)، لكنّ الياء قُلبت ألفاً لوقوعها متحركة بعد فتحة [1].

المشترك في النصوص الشرعية:

إذا كانت اللفظة أداة تخيّل، وجمال أسلوب عند الأديب، فهي عند الأصولي أداة علمية؛ تنضبط بها الفكرة، وتُحدد بها الدلالة. والنظر الأصولي كان يتوجه إلى دراسة الألفاظ؛ على أنها طريق توصل إلى مقاصد الشريعة، لهذا عني الأصوليون بالتحديد الدقيق لمعاني ألفاظ الشريعة.

---

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص79 بتصرف.

وفيما يتعلق بالمشترك في نصوص الشريعة؛ لا بد له من أن يدل على معنى محدد، لا يشتبه أو يختلط بغيره، وإلا أدّى ذلك إلى فساد النصوص، وهذا خلاف مراد المشرِّع، ومقاصد الشريعة، التي تهتم بالبيان في أوضح لفظ، ومن أقرب سبيل. لذلك اهتم الأصوليون بتحديد معاني الألفاظ المشتركة، عن طريق القرينة بأنواعها؛ اللفظية، والحالية، والسياقية..إلخ.

والأصل في (المشترك) أن يدل على معنى واحد تحدده القرائن؛ لكن يرى الإمام الشافعي، والقاضيان؛ الباقلاني، وعبد الجبار المعتزلي، وبعض الأصوليين؛ جواز استعمال المشترك في جميع معانيه في النص الواحد، فيكون كالعام في شموله كل ما يدل عليه؛ احتياطاً في تحصيل مراد المتكلم، وهذا عند عدم ظهور القرينة المعيِّنة لمعنى محدد؛ لأنّ تحديد معنى بعينه، مع عدم وجود القرينة الدالة؛ يكون تعطيلاً للنص، وترجيحاً بلا دليل مرجِّح. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [**الحج**: 18]، يشمل لفظ (السجود) معنيين؛ **أولهما**: الخضوع والخشوع، وهو معناه اللغوي، **والآخر**: سجود الصلاة المعروف في الشرع، وكلا المعنيين مقصود في الآية؛ لأنه لو أُريد الخضوع وحده؛ لكان تخصيص كثير من الناس دون عامتهم لا معنى له؛ لأنّ جميع الناس خاضعون للقدرة الإلهية، فثبت بذلك إرادة المعنيين [1].

وذهب أبو هاشم الجبائي، وأبو الحسين البصري، والفخر الرازي، وجمهور الحنفية؛ إلى أن المشترك في سياق الاستعمال لا يُراد به إلا معنى واحد [2]؛ لأن اللفظ موضوع بإزاء هذه المعاني على سبيل التبادل، فلا يمكن

---

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص83..85 بتصرف. وينظر: الرازي، المحصول 1 : 371.

(2) ينظر: الرازي، المحصول 1 : 372.

إرادة جميع المعاني؛ لأنه يكون مخالفة لأصل الوضع؛ إذ اللفظ قد وُضع بإزاء كل معنى من معانيه وضعاً خاصاً، ولم يُوضع لجميع المعاني، ومن ثَم فإنه لا بد من الاستدلال بالقرائن على تحديد المعنى المقصود، مع مراعاة أن اللفظ إذا كان له معنيان؛ أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحي شرعي، فإن اللفظ يُحمل على معناه الشرعي، ما لم تقم قرينة تصرفه إلى المعنى اللغوي، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [**البقرة**:43]، المراد بالصلاة معناها الشرعي؛ بهيئاتها، وشروطها، وأركانها، لا معناها اللغوي، وهو الدعاء، وكذلك الزكاة، والحج، وسائر ما يُعرف بالأسماء الشرعية؛ يُطلق عليه مصطلح (الحقيقة الشرعية).

أما إذا كان اللفظ مشتركاً بين معان لغوية؛ فمن الضروري الاستدلال بالقرائن على تحديد المعنى المقصود، ففي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [**البقرة**:228]، لفظ (القُرْء) يُطلق على (الحيضة) عند أهل العراق، وعلى (الطُّهر) عند أهل الحجاز، فمن رأى أن المراد في الآية (الطُّهر) استدل بالقرينة اللفظية، حيث أنّث العدد (ثلاثة)، فدل على أن المعدود مذكر، فالمراد بالقروء الأطهار لا الحيضات، ومن رأى أن المراد به الحيض؛ استدل بالقرائن الحالية، وهي أن العدّة شُرعت لمعرفة براءة الرحم من الحمل، الذي يُعرف بالحيض لا بالطهر، كما يستدلون بقول النبي ﷺ: « **عِدّة الأمة حيضتان** »[1]، والحرّة لا تخالف الأمة في جنس ما تكون به العدة .

ونبه علماء الأصول إلى أن القرينة قد تدل على جواز استعمال المشترك في معنيين أو أكثر، وذلك في حالتين؛ **الأولى:** أن يصح إسناده

(1) سنن البيهقي الكبرى 7 : 425 رقم 15230، تحقيق: محمد عطا، مكة المكرمة، دار الباز، 1994م .موقوف على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

إلى الأمرين، كقولنا: رأيت عيناً صافية، والصفاء مشترك بـين الجاريـة، والباصرة، والشمس.. **والثانية**: أن يكون المسند إليه بالمشترك متعدداً؛ كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ ﴾ [**الأحزاب**: 56]، فإنّ الصلاة هنا تدل على معنيين همـا: الرحمـة والمغفـرة، وهـي مِـنَ الله تعـالى، والاستغفار، وهو من الملائكة، ويستحيل إسناد كلا المعنيين إلى الله تعـالى، أو إلى الملائكة [1].

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص83..85 بتصرف، وينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 492.

الفصل الثاني

مباحث بلاغية بحسب الاستعمال

بعد أن درس علماء أصول الفقه عناصر الخطاب الشرعي دراسة بلاغية بحسب الوضع، انتقلوا إلى دراسته باعتبار الاستعمال، ووجه هذا الترتيب: أن المتكلم بعد أن وجد بين يديه هذه الثروة اللغوية؛ نظر في وجوه استعمالها والتصرف فيها، فوجد أنه يستعملها على سبيل الحقيقة، أو على سبيل المجاز، أو يستعملها على التصريح، أو على الكناية، ووفاقاً لذلك تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحقيقة.

المبحث الثاني: المجاز.

المبحث الثالث: الصريح والكناية.

المبحث الأول

الحقيقة

تعريف الحقيقة:

الحقيقة **لغة:** من حَقَّ الشيء يحِقّ حقّاً أي وجَبَ، وأحققتُ الشيء أي أوجبته، وتحقّق عنده الخبر، أي صح [1]. **واصطلاحاً:** «الحقيقة ما أُفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية» [2].

وقولهم: (في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به) قيد مهم في التعريف، به ينتظم التعريف أنواع الحقائق. ومن لم يذكر هذا القيد؛ يرى أن الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية؛ مستعملتان باعتبار الوضع اللغوي في وضع ثان [3].

حكْم الحقيقة:

حكم الحقيقة عند الأصوليين من حيث العمل بها واجب، يقول الإمام الزركشي: «وحكم الحقيقة وجوب العمل بها؛ عند استعمال اللفظ في حقيقته، من غير بحث عن المجاز» [4].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب 10: 52. وينظر: القرافي، نفائس الأصول 2 : 797، تحقيق: عادل أحمد، وعلي معوض، بيروت، المكتبة العصرية.

(2) أبو الحسين، المعتمد 1 : 11، وينظر: الرازي، المحصول 1 : 397.

(3) ينظر: أبو زرعة، الغيث الهامع 1 : 173.

(4) البحر المحيط 1 : 514.

أنواع الحقيقة:

قسّم علماء الأصول الحقيقة إلى ثلاثة أنواع: لغوية، وشرعية، وعُرفية. يقول الإمام الزركشي: ((وتنقسم الحقيقة إلى لغوية، وعرفية، وشرعية؛ لأنّ الوضعِ المعتبر فيه إما وضع اللغة، وهي اللغوية؛ كالأسد للحيوان المفترس أولاً، وإما وضع للشارع، وهي الشرعية؛ كالصلاة للأركان، وقد كانت في اللغة للدعاء أولاً، والعرفية المنقولة عن موضعها الأصلي إلى غيره بعُرْف الاستعمال)) [1].

وهذا التقسيم للحقيقة ينمُّ عن إدراك الأصوليين الواعي بطبيعة اللغة، وما يحدث لألفاظها من تغيّر دلالي؛ بحسب ظروف الاستعمال، وتنوّع المؤثرات، واختلاف الأزمان، وكل ما يتعلق بحياة اللغة، وتجارب أهلها [2]. وفيما يلي دراسة مفصلة لأنواع الحقيقة:

أولاً - الحقيقة اللغوية:

وهي ((ما استُعمل من الألفاظ في معناه اللغوي)) [3]. وقيل: ((هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له أولاً في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع، العريض الأعالي، والإنسان في الحيوان الناطق)) [4].

ثانياً - الحقيقة العرفية:

وهي ((اللفظ المستعمل فيما وُضع له بعرف الاستعمال اللغوي)) [5]. وهي قسمان:

---

(1) البحر المحيط 1 : 514، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص49.
(2) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص89.
(3) المصدر نفسه ص 91.
(4) الآمدي، الإحكام 1 : 52.
(5) المصدر نفسه.

الأول: أن يكون الاسم قد وُضع لمعنى عام، ثم يُخصّص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته، كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع عُرفاً، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب.

الثاني: أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى، ثم يشتهر في عرف استعمالهم بمعنى آخر؛ بحيث لا يُفهم من إطلاقه غيره، كاسم (الغائط) فإنه في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض، غير أنه قد اشتهر في عرفهم؛ بالخارج المستقذر من الإنسان، حتى إنه لا يُفهم من ذلك اللفظ عند إطلاقه غيره [1]. وهذا يُسمى بـ(العرف العام)، وهناك نوع آخر يُسمى بـ(العرف بالخاص) وهو ما يكون «جارياً على ألسنة العلماء من المصطلحات التي تخص كل علم؛ نحو ما يُجريه أهل العلوم في كتبهم، وما يصطنعه أهل الحرف والصناعات في أعمالهم» [2].

وقد أقرّ الحقيقة العرفية أكثر علماء الأصول، حتى قال الإمام الشوكاني: «قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية، والعرفية، واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية» [3].

وقد أخذ ابن الأثير على الأصوليين هذا التعريف للحقيقة العرفية، فبعد أن قرّر أن الفرق بين الحقيقة والمجاز: هو أنّ الحقيقة هي المعنى المتبادر من اللفظ عند إطلاقه، خالياً من كل قرينة [4]، قال: «فإن قلت: إنّ العُرف يخالف ما ذهبت إليه؛ فإنّ من الألفاظ ما إذا أُطلق لم يذهب الفهم منه إلا إلى المجاز، دون الحقيقة، كقولهم (الغائط) فإنّ العربي خصّص ذلك بقضاء الحاجة دون غيره من المطمئن من الأرض.

---

(1) الآمدي، الإحكام 1 : 52، 53.

(2) أحمد مطلوب، الحقيقة الشرعية وتنمية اللغة، مجلة المجمع العلمي العراقي 3: 320، 1982م.

(3) إرشاد الفحول ص49.

(4) المثل السائر 1 : 76.

قلتُ في الجواب: هذا شيء ذهب إليه الفقهاء، وليس الأمر كما ذهبوا إليه؛ لأنه إنْ كان إطلاق اللفظ فيه بين عامة الناس؛ من إسكاف، وحدّاد، ونجّار، وخبّاز، ومن جرى مجراهم، فهؤلاء لا يفهمون من الغائط إلا قضاء الحاجة؛ لأنهم لم يعلموا أصل وضع هذه الكلمة، وأنها المطمئن من الأرض. وأما خاصة الناس الذين يعلمون أصل الوضع، فإنهم لا يفهمون عند إطلاق اللفظ إلا الحقيقة لا غير، ألا ترى أن هذه اللفظة لَمّا ورَدت في القرآن الكريم، وأُريد بها قضاء الحاجة، بألفاظ تدل على ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [**المائدة**:6]، فإن قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) دليل على أنه أراد قضاء الحاجة دون المطمئن من الأرض، فالكلام في هذا وأمثاله إنما هو مع علم أصل الوضع حقيقة، والنقل عنه مجازاً، وأما الجهّال فلا اعتبار بهم، ولا اعتداد بأقوالهم، والعجب عندي من الفقهاء الذين دوّنوا ذلك على ما دونوه، وذهبوا إلى ما ذهبوا إليه)) [1].

ثالثاً - الحقيقة الشرعية:

وهي: ((اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشارع)) [2]. واختلف الأصوليون في إمكان وجود الحقيقة الشرعية على مذاهب؛ أهمها ثلاثة مذاهب هي: **المذهب الأول**: رأى أصحاب هذا المذهب أن الحقائق الشرعية واقعة، وأنها منقولة بالكلية عن معناها اللغوي، يقول أبو الحسين البصري: ((ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر.. ولا فرق بين أن يُوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة، مستعمل في معنى له شبَه بالمعنى الشرعي، بل نقْل اسم لغوي إليه أولى)) [3].

---

(1) المثل السائر 1 : 76.
(2) الزركشي، البحر المحيط 1 : 517.
(3) المعتمد 1 : 18، 19.

المذهب الثاني: مذهب من قال: إن الحقيقة الشرعية غير واقعة، والشرع إنما تصرّف في ألفاظ اللغة بالشرط، لا بتغيير الوضع، وهذا القول يُنسب للأشاعرة، للقاضي ابن الباقلاني على وجه التحديد [1]. يقول – رحمه الله –: «إن الذي عليه أهل الحق، وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم؛ أنّ الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة» [2]. وقد نُقد هذا المذهب من بعض أئمة المذهب الأشعري، يقول إمام الحرمين: «أما القاضي – رحمه الله –، فإنه استمر على لجاج ظاهر، فقال: الصلاة: الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء، عند وقوع أقوال وأفعال، ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة.. وهذا غير سديد، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة» [3].

المذهب الثالث: وهو مذهب جمهور الأصوليين، فقد ذهبوا إلى أن الحقائق الشرعية واقعة، لكن ليس على سبيل النقل الكلي، بل لا بد من مناسبة بين المعنى الأول (اللغوي)، والمعنى الثاني (الشرعي)، يقول إمام الحرمين: «فإنّ في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة في الدعاء، والقصد، والإمساك في: الصلاة، والصوم، والحج» [4]. وهذا المذهب هو المعتمد عند البلاغيين أيضاً، يقول العلوي: «إن الشّرع قد نقلها (الأسماء اللغوية) إلى إفادة معانٍ أخر، وأنها غير خالية عن الدلالة على معانيها اللغوية» [5].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 520.
(2) التقريب والإرشاد 1 : 387، نقلاً عن يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص239.
(3) البرهان في أصول الفقه 1 : 134.
(4) المصدر نفسه 1 : 135.
(5) الطراز 1 : 56.

المبحث الثاني

المجاز

تعريف المجاز:

المجاز **لغة**: مأخوذ من جَازَ يَجُوز جَوْزَاً وجَوَازَاً، يُقال: جَازَ المكان إذا سار فيه، وأَجَازَه: قطعه، وجَاوَزتُ الشيء وتَجَاوَزْته: تَعَدّيته [1].
واصطلاحاً: ((هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح)) [2].

قوله (على وجه يصح) معناه: أنه ليس كل لفظ نُقل من معناه الحقيقي إلى معنى آخر يصح أن نسميه مجازاً، وإنما يصح بأمور؛ **أحدها**: اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة؛ كاستعارة لفظ (الأسد) في الرجل الشجاع؛ لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخر، وإن كان البَخَر موجوداً في محل الحقيقة؛ لكونه غير مشهور به. **والثاني**: بسبب المجاورة غالباً؛ كتسمية المزادة (راوية) باسم الجمل الحامل لها؛ لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة (ظعينة) باسم الجمل الذي تظعن عليه؛ للزومها إياه. **والثالث**: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به؛ كقولهم: الخمر محرمة، والمُحرّم شربها، والزوجة محلّلة، والمحلّل وطؤها، وكإطلاقهم السبب على المسبب، وبالعكس. **والرابع**: حذفهم المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [**يوسف**:82] [3].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 5 : 326.
(2) ابن قدامة، روضة الناظر ص175.
(3) المصدر نفسه ص175.

إمكان وقوع المجاز:

اختلف علماء الأصول في وقوع المجاز؛ بين مجيز، ومانع، ومفصّل. وبتتبع أقوالهم في هذه المسألة اتضح أنها لا تخرج عن خمسة مذاهب[1] هي:

المذهب الأول: الجواز والوقوع مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور [2].

المذهب الثاني: المنع مطلقاً، وإليه ذهب بعض العلماء المحققين، منهم أبو إسحاق الأسفراييني من الشافعية، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن قيم الجوزية [3].

المذهب الثالث: المنع في القرآن وحده، وهو قول بعض العلماء، منهم داود بن على، وابن القاص من الشافعية، وابن خويز منداد من المالكية، وأبو الفضل التميمي من الحنابلة وغيرهم [4].

المذاهب الرابع: المنع في القرآن والسّنة دون غيرهما، وهو قول ابن داود الظاهري [5].

المذهب الخامس: التفصيل بين ما فيه حكم شرعي، وغيره [6]. وأشهر هذه المذاهب الخمسة مذهبان هما: الأول، والثاني.

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 535 وما بعدها.

(2) ينظر: أبو الحسين، المعتمد 1 : 24، والآمدي، الإحكام 1 : 71، والشوكاني، إرشاد الفحول ص51.

(3) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى 7 : 89، وابن القيم، الصواعق المرسلة 2 : 83 6 وما بعدها، ومواضع متفرقة من الكتاب بكامل أجزائه، تحقيق: علي بن محمد، الرياض، دار العاصمة، ط3، 1998م. وهادي الشجري، الدراسات الغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص195..257.

(4) ينظر: مجموع الفتاوى 7 : 89.

(5) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 541.

(6) ينظر: المصدر نفسه.

فأما **المذهب الأول**؛ القائل بوقوع المجاز مطلقاً هو رأي الجمهور، وأدلته ظاهرة وكثيرة. وأما **المذهب الثاني**؛ وهو مذهب المنع مطلقاً، فقد ذهب إليه قلة من العلماء، اشتهر منهم الإمام ابن تيمية؛ لأنه أسهب في مناقشة خصومه في هذه المسألة، وجاء بأدلة لم يُسبق إليها، فأصبح «علماً على إنكار المجاز من بين منكريه؛ لأنّ من أنكره قبله لم يتحمسوا للإنكار حماسته، ولم يصولوا صولته» [1]. وجاء الإمام ابن تيمية بأدلة لم يأت بها من سبقوه، وساعده على ذلك «اطلاع اتسعت آفاقه، وعقل احتدّ ذكاؤه، وقدرة على الجدل والنظر لم تتجمع آلاتها في رجل كما تجمعت فيه» [2].

ولعلّ أهم تلك الأسباب التي دفعت الإمام ابن تيمية إلى تلك الحملة الضارية على المجاز ومجوّزيه «دخول المجاز قبله، وفي عصره في مباحث العقيدة والتوحيد، وتعلقه بصفات الباري ﷻ، وأنّ فريقاً من علماء الكلام أوسعوا دائرة التأويل في النصوص المقدسة من غير ضرورة، وادعوا أنّ لألفاظ القرآن الحكيم ظاهراً وباطناً، يخالف كل منهما الآخر، وتعسفوا في التأويل» [3].

دخول المجاز إذن في مجال العقيدة والتوحيد، بعد أن كان قضية بلاغية وجمالية؛ هو الذي أسعر نار تلك الثورة على المجاز التي رأيناها عند الإمام ابن تيمية. وليت المتوسعين في المجاز، والمبالغين في التأويل توقفوا عند هذا الحد؛ بل الأخطر من ذلك أنهم رموا السّلف بعدم الفهم لنصوص الشريعة؛ لأنهم لم يفهموا منها إلا ظاهرها، وهذا ما حكاه ابن القيم في قوله: «ظنوا أن طريقة السّلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير

---

(1) الشجري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص203.

(2) عبد العظيم المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار ص7، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1995،1م.

(3) المصدر نفسه ص7.

فقه، ولا فهم مراد الله ورسوله منها، واعتقدوا أنهم بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ [البقرة]))[1].

هذا المذهب؛ أعني إنكار المجاز جملة وتفصيلاً، هو المشهور عن ابن تيمية، ولا يُعرف له مذهب سواه عند أهل العلم. لكنْ ثبت بالدراسة والبحث عند بعض الباحثين أن للإمام الجليل مذهباً آخر في هذه المسألة، غير مذهب الإنكار الذي اُشتهر عنه، وهو ((مذهب الإقرار، مع حمل كثير من النصوص الشرعية عليه، ثم الاحتجاج به في الدفاع عن الأئمة الأعلام، من رجال السّلف الصالح، ومؤسسي المذاهب الفقهية، وأتباعهم من الفقهاء رضي الله عنهم أجمعين))[2]. وأدلة هذا المذهب غير المشهور عن الإمام ابن تيمية ثلاثة أنواع هي: **النوع الأول:** تأويلات مجازية نقلها عن غيره من علماء السلف، ثم ارتضاها، وسلّم بها. **والنوع الثاني:** تأويلات مجازية استأنفها ولم يروها عن أحدٍ غيره. **والنوع الثالث:** ورود المجاز عنده لفظاً ومعنى في حُرِّ كلامه، والاحتجاج به في الدفاع عن سلامة الاعتقاد، في مواجهة بعض الطاعنين في النصوص الشرعية [3].

أدلة ابن تيمية في منع المجاز والرد عليها:

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض كتاباته؛ في سياق إنكار المجاز: ((وبكل حال فهذا التقسيم – إلى حقيقة ومجاز – هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة؛ لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم؛ كمالك، والثوري،

---

(1) الصواعق المرسلة 1: 163.
(2) المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية ص10.
(3) المصدر نفسه ص10 بتصرف.

والأوزاعي، وأبى حنيفة، والشافعى، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو؛ كالخليل، وسيبويه، وأبى عمرو بن العلاء ونحوهم. وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، ولهذا قال من قال من الأصوليين كأبي الحسين البصري وأمثاله: إنها تعرف الحقيقة من المجاز بطرق؛ منها نص أهل اللغة على ذلك؛ بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظنّ أن أهل اللغة قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة، ولا من سلف الأمة وعلمائها، وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة، ونحوهم من المتكلمين؛ فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، ونحوهم من السّلف. وهذا الشافعي هو أول من جرّد الكلام في أصول الفقه، لم يقسّم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، وكذلك محمد بن الحسن له في المسائل المبنية على العربية كلام معروف في الجامع الكبير وغيره، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، وكذلك سائر الأئمة؛ لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم، إلا في كلام أحمد بن حنبل، فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله: أنّا ونحن، ونحو ذلك في القرآن: (هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل: إنّا سنعطيك، إنّا سنفعل)، فذكر أن هذا مجاز اللغة، وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال: إن في القرآن مجازاً، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، وغيرهم، وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون في القرآن مجاز؛ كأبي الحسن الخرزي، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي)) [1] ا.هـ.

فأما قوله: (فهذا تقسيم حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة). كون

---

(1) مجموع الفتاوى 7: 88، 89.

تقسيم الكلام إلى (حقيقة ومجاز) اصطلاح حادث، فليس هذا حجة على عدم وجودهما، فكثير من المصطلحات العلمية كانت حاضرة لدى العلماء المتقدمين بحقيقتها وكيفيتها، وإن كانت غير معروفة بمسمياتها واصطلاحاتها المحدثة، ونحن نعلم اضطراراً أن تقنين العلوم، ووضع مصطلحاتها، متأخر دائماً عن وجود العلوم أولاً، وهذا ما لا يتنازع فيه اثنان.

يقول أبو الحسين البصري مقرراً هذا المعنى في نص سبق إيراده: « إن أردت أنّ العرب لم تسمه بذلك فصحيح، وإن أردت أنّ الناقلين عنهم لم يسموه بذلك فباطل، بتلقيبهم كتبهم بالمجاز، وبأنهم يقولون في كتبهم: هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم تسمه العرب بذلك يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم؛ ليكون آلة، وأداة في صنائعهم؛ لأنّ أهل الصنائع يفعلون ذلك، ولهذا سمّى النحاة الضمة المخصوصة رفعاً، والفتحة نصباً، ولم يلحقهم بذلك عيب »[1].

وأما قوله: (لم يتكلم به أحد من الأئمة المشهورين في العلم)؛ فهذا أيضاً لا يُسلم به، فقد كان المجاز معروفاً لدى العلماء المتقدمين من الفقهاء واللغويين، كأسلوب من أساليب العرب في مخاطباتها، وإن لم يصطلحوا على تسمية هذا الأسلوب (مجازاً). ففي رسالة الإمام الشافعي نصوص تؤكد أنه كان مدرِكاً لاتساع العرب في كلامها، وعلى هذا الاتساع جاءت لغة القرآن، يقول ﷺ: «فإنما خاطب الله العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أن يُراد به غير ظاهره. فكل ذلك موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره »[2].

(1) المعتمد ص51، 52.
(2) الرسالة ص51، 52.

قوله: (اتساع لسانها) هذا تعبير شائع عند الأئمة المتقدمين، ((وبهذا المصطلح فسروا الأساليب المجازية التي لفتت أذهانهم مما أُثر عن العرب، ومما ورد في القرآن الكريم))[1].

ومما ورد في الرسالة قوله: ((الصنف الذي يبين سياقه معناه))[2]، وتحت هذا العنوان استدل بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [الأعراف:163]. يقول الشافعي في تحليل هذه الآية: ((فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون في السبت، دلّ على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأنّ القرية لا تكون عَادِيَة، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون))[3].

وفي هذا السياق أيضاً جاء قوله: ((الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره))[4]. وتحت هذا العنوان أورد قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يوسف]. وفيها يقول: ((فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان؛ أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا يُنبئان عن صدقهم))[5].

وما ذكره الشافعي هو نفسه ما ذكره البلاغيون على أنه من المجاز،[6].

---

(1) الشجري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص215.
(2) الرسالة ص 62.
(3) المصدر نفسه ص62، 63.
(4) المصدر نفسه ص64.
(5) المصدر نفسه.
(6) ينظر: أسرار البلاغة ص416.

وأما عند اللغويين فهذا سيبويه إمام النحاة واللغويين يعرض «لمفهوم المجاز؛ بوصفه معنى مقابلاً لجريان الألفاظ والتراكيب على أصل وضعها في الاستعمال، ودلّ عليه بأمثلته، التي تواتر ذكرها في مصنفات البحث البلاغي الخالص، بل تكاد تحليلاته التي جاءت كالتعليل للقواعد النحوية؛ تقف بإزاء تحليلات البلاغيين لذلك النوع من المجاز، وهو وإن لم يذكر له ذلك المصطلح الشائع، فقد أجراه على مصطلح (الاتساع) الذي لا يبعد مفهومه في عُرْف البلاغيين كثيراً عن مصطلح المجاز إلا من حيث العموم والخصوص، بل ربما يرادفه في مجال التحليل أحياناً»[1]. من ذلك ما ذكره سيبويه في (باب من الفعل يُبدل فيه الآخر من الأول ويُجرى على الاسم كما يُجرى أجمعون على الاسم، ويُنصب بالفعل لأنه مفعول)، قال: «وتقول: مُطر قومك الليلَ والنهارَ، على الظرف وعلى الوجه الآخر، وإن شئت رفعته على سعة الكلام، كما قال جرير:

لَقَدْ لُمتِنا يا أُمَّ غَيلانَ في السُرى وَنِمتِ وَما لَيلُ المَطِيِّ بِنائِمِ

فكأنه في كل هذا جعل الليل بعض الاسم، وقال آخر:

أمّا النهارُ ففي قيدٍ وسِلسلةٍ والليلُ في قعْرِ منحوتٍ منَ الساجِ

فكأنه جعل النهار في قيد، والليل في بطن منحوت، أو جعله الاسم أو بعضه»[2].

فهذه الأمثلة وغيرها جاءت على سبيل الاتساع والتجوز، القائم على

---

(1) أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه ص123، القاهرة، مكتبة الأدب، ط1، 1999م. وقد ذكر الإمام عبد القاهر مصطلح (الاتساع) كمرادف للمجاز. ينظر: دلائل الإعجاز ص293.

(2) الكتاب 1: 160، 161.

إسناد الشيء إلى غير ما هو له، كإسناده الصوم إلى النهار، والقيام إلى الليل، وهو زمان للفعل يقع فيه ولا يقع منه.

ويجري مثل ذلك على بيت جرير؛ حيث جعل الليل نائماً يقع منه الفعل، أو غير نائم، ولكن الليل مُنوّم فيه، وكذلك في البيت الأخير فكأن شاعره قد جعل النهار في قيدٍ، والليل في بطن منحوت، وإنما السجين هو المجعول فيها، ثم صارت هذه الأمثلة بعينها علَماً على علاقتي الزمانية والمكانية، التي يُسند فيها الفعل إلى زمانه ومكانه الذي يقع فيه [1].

فالمجاز إذن كان معروفاً لدى المتقدمين من الفقهاء واللغويين بمصطلح (الاتساع)، وما ادعاه الإمام ابن تيمية من حدوث مصطلح المجاز يُقبل إن كان مبعثه ضبط أولية المصطلح، أما إن كانت دواعيه هي منع القول بالمجاز مطلقاً، فهذا ما لا يقبله الواقع اللغوي، وطريقة العربية وسننها في مخاطباتها، وإدراك العلماء لمفهومه بوصفه مصطلحاً مقابلاً لاستعمال الألفاظ على حقيقتها [2].

وما نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد من قوله (هذا من مجاز اللغة) فابن تيمية يرى أن الإمام أحمد لم يرد (المجاز) الذي هو قسيم الحقيقة، وإنما مراده أنه مما يجوز في اللغة.

وكلام الإمام أحمد «يدل على حقيقة واحدة، وهي أنه يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان: ونحن فعلنا كذا ونفعل كذا، ونحو ذلك، وهذا هو حقيقة المجاز عند المتأخرين؛ لأن تفسيرهم لكلام الإمام أحمد

---

(1) أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه ص 165.

(2) المصدر نفسه ص 123 بتصرف.

بـ(يجوز) يعني أن الأصل في هذا اللفظ ألا يُستعمل في ذلك المعنى، وإنه إنما جاء على سبيل الجواز لا الأصالة))[1].

والأصوليون عندما قالوا بوجود المجاز مطلقاً؛ استدلوا برواية الإمام أحمد؛ يقول الزركشي: ((وبه - أي بوقوع المجاز مطلقاً - قال جمهور الفقهاء؛ منهم أحمد ابن حنبل، فإنه قال في قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [طه]، هذا من مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: سنجري عليك رزقك، إنّا نشتغل بك))[2].

والذي دفع شيخ الإسلام ابن تيمية إلى تلك الحملة الضارية على المجاز؛ ما شاهده من تضرّع أهل الأهواء والبدع من تأويلات فاسدة لنصوص الشريعة، متخذين من المجاز وسيلة لتمحلهم، وتعنتهم في التأويلات البعيدة. وفي هذا السياق يقول الزركشي: ((مرادنا بوقوعه في القرآن؛ على نحو أساليب العرب المستعذبة، لا المجاز البعيد المستكره، وقد توسع قوم فضلوا .. من هذا الأصل العظيم أعني المجاز ضل أكثر أهل الأهواء والضلالات، في تأويل أكثر الآيات..وكذلك من جهة وجود المجاز في التوراة، والإنجيل، والزبور، غلطت اليهود والنصارى في تأويل كثير منه))[3].

أما **المذهب الثالث**: وهو مذهب من منَع المجاز في القرآن فقط، فقد استدلوا بأدلة منها:

1- قالوا: لو أثبتنا المجاز في القرآن؛ لصحّ أن نطلق على الله سبحانه اسم (متجوّز ومستعير) وهذا لا يجوز؛ لأن أسماء الله توقيفية.

---

(1) الشجري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص210، 211.
(2) البحر المحيط 1: 539.
(3) المصدر نفسه 1: 542.

2- وقالوا أيضاً: إنّ ما ادعاه المجازيون من استعمال القرآن للاستعارات والأمثال غير صحيح، فالآيات والأمثال التي ذكرتموها لا مجاز فيها، وإنما هي أساليب استعملتها العرب، ومعان حقيقية جاءت بها اللغة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [**يوسف**:82]، فيه حذف مضاف، وحذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه؛ أسلوب من أساليب العربية معروف؛ لأنه مفهوم من الكلام، وحذف المفهوم جائز، ومقرر عند علماء اللغة.

والعرب استعملت كذلك لفظ القرية ونحوه تارة للمكان، وتارة للسكان، وقد جاء القرآن بذلك كله، قال تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا بَيَـٰتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ ۝ فَمَا كَانَ دَعْوَىٰهُمْ إِذْ جَآءَهُم بَأْسُنَآ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا ظَـٰلِمِينَ ۝﴾ [**الأعراف**]. فالمراد بالقرية هنا السكان، وكذلك في قوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟﴾ [**الكهف** : 59]، وقد أُطلق لفظ قرية وأُريد به المكان، قال تعالى: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ﴾ [**البقرة**: 259].

الشاهد أن العرب تطلق هذا اللفظ؛ وتريد به تارة المكان، وأخرى السكان، والسياق هو الذي يحدد ذلك، وليس هذا من المجاز في شيء، وإنما هو أسلوب من أساليب العرب.

وهذه الأدلة وغيرها هي نفسها أدلة أرباب **المذهب الرابع**؛ القائلين بمنع المجاز في القرآن والسّنة؛ لعموم كون السّنة وحياً من الله تبارك وتعالى [1].

وأما **المذهب الخامس**: وهو التفصيل بين ما فيه حكم شرعي، وما ليس فيه، فيمتنع في الأحكام الشرعية؛ لما يترتب عليه من لوازم غير صحيحة، فالأحكام الشرعية مبنية على القرآن والسّنة بلفظ العرب ولغتهم،

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1: 543..545.

فالأيمان، والنذور، والمعاملات، والأحكام، والنكاح، والطلاق، ونحوها لا مجاز فيها، أما ما ليس فيه حكم شرعي فالأمر فيه واسع. يقول الإمام الزركشي في تقرير هذا المذهب: ((كلام رسول الله ﷺ في الأحكام لا يُحمل على الاستعارة ما أمكن، فإنها لا تليق إلا بواعظ أو خطيب أو شاعر ينتحي السجع؛ لإيقاعه في القلوب، فإن الشارع إذا بيّن حكماً..فيبعد من التجوز، وهو تشدّق، وقد نهى رسول الله ﷺ عنه، لا يبعد في الاستعارة إذا ذَكر الثواب والعقاب، ووصف الجنة والنار؛ ليعظم وقعه في الصدر)) [(1)].

أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز:

ذكر الأصوليون أسباباً تعود إلى اللفظ ، وأخرى تعود إلى المعنى.

أما **الأسباب اللفظية**: كأن يكون اللفظ الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلاً على اللسان، إما لأجل مفردات حروفه، أو لتنافر تركيبه، أو لثقل وزنه، واللفظ المجازي يكون عذباً؛ فتُترك الحقيقة إلى هذا المجاز.

أو تكون اللفظة المجازية صالحة للشعر، أو السّجع، وسائر أصناف البديع، واللفظة الحقيقية لا تصلح لذلك [(2)].

وأما الأسباب التي ترجع إلى المعنى فهي:

1- التعظيم؛ كقولك: سلام على المجلس العالي، فإنه تُركت الحقيقة لأجل الإجلال.

2- التحقير؛ بذكر الحقيقة كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [**المائدة**:6].

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 1: 545.

(2) ينظر: الرازي، المحصول 1 : 465، 466.

3- المبالغة في بيان العبارة على الإيجاز، كقوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم:4] [1].

4- تفهيم المعقول في صورة المحسوس؛ لتلطيف الكلام، وزيادة الإيضاح، ويُسمى استعارة تخيُّلية، كقوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء:24].

5- زيادة بيان حال المذكور؛ نحو: رأيت أسداً؛ فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لمن حكمت عليه في قولك: رأيت إنساناً كالأسد في شجاعته.

6- تكثير الفصاحة؛ لأن فهْمَ المعنى منه يتوقف على قرينة، وفي ذلك غموض يحوج إلى حركة الذهن، فيحصل من الفهم شبيه لذة الكسب.

7- أن لا يكون للمعنى الذي عُبّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي إن قلنا: لا يستلزمه، أو أن يجهل المتكلم أو المخاطب لفظه الحقيقي، ومنه قول الفقهاء: إن حشيش الحرم لا يجوز نقله، وأرادوا الأخضر؛ لأن الرطب يقال له: (خلا)، واليابس (حشيش)، فآثر الفقهاء تسمية الرطب حشيشاً مجازاً؛ باعتبار ما يؤول إليه، أو لكونه أقرب إلى أفهام العامة [2].

علاقات المجاز:

اهتم علماء الأصول ببيان علاقات المجاز؛ لأنها كالمسوغ ((في التجوز من العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، ولا يكفي مجرد الاشتراك في أمر ما، وإلا لجاز إطلاق كل شيء على ما عداه، فجنس العلاقة شرط بالإجماع)) [3]. وهذه العلاقات هي:

---

(1) ينظر: الوجه البلاغي في إيجاز هذه الآية عند الجرجاني، دلائل الإعجاز ص100.

(2) الزركشي، البحر المحيط 1 :545، 546.

(3) المصدر نفسه 1 : 548.

1- المشابهة؛ وهي تسمية الشيء باسم ما يشبهه، إما في الصورة، وإما في المعنى أو الصفة، كإطلاق (الأسد) على الإنسان الشجاع، أو إطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط.

2- اعتبار ما كان عليه؛ وهو تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كتسمية المعتق: عبداً، والآدمي: مضغة، والبالغين: يتامى في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [**النساء**: 2]، فإنهم لا يُؤتون أموالهم إلا وهم بالغون، فتسميتهم (يتامى) مجاز.

3- اعتبار ما يؤول إليه؛ أي بما يصير إليه يقيناً؛ كإطلاق اسم الميت عل الحي في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ۝﴾ [**الزمر**]، أو ظناً كما في إطلاق الخمر على العنب في قوله تعالى: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [**يوسف**:36].

4- السببية؛ وهي إطلاق اسم السبب على المسبب، أي العلة على المعلول، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝﴾ [**القيامة**]، أي له رائية.

5- المسببية؛ وهي إطلاق المسبَّب على السبب، مثل: أمطرت السماء نباتاً، نذكر النبات وأريد به الغيث لأن الغيث سبب للنبات، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [**الزمر**:6].

6- الشرطية؛ وهي إطلاق اسم الشرط على المشروط، كإطلاق اسم الإيمان على الصلاة في قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [**البقرة**:143]، فالإيمان شرط لصحة الصلاة.

7- الجزئية؛ وهي تسمية الشيء باسم جزئه، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [**النساء**:92]، أطلق الرقبة وأراد الكل.

8- الكلية؛ وهي إطلاق اسم الكل على الجزء، كإطلاق الأصابع على

الأنامل، وهي أطرافها في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة:19]، والمُدخل في الآذان إنما هو الأنامل.

9- تسمية المحل باسم الحال؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١٠٧﴾﴾ [آل عمران]؛ لأن الجنة مستقر الرحمة.

10- تسمية الحال باسم المحل؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [العلق].

11- المجاورة؛ وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره، كإطلاق لفظ الراوية على القربة، والراوية في الأصل اسم البعير الذي تُحمل عليه القربة، ومنه قول الشاعر:

فَشَكَكتُ بِالرُمحِ الأَصَمِّ ثِيابَهُ   لَيسَ الكَريمُ عَلى القَنا بِمُحَرَّمِ

أراد بثيابه جسده.

12- المجاز بالزيادة؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:11]، وهل الزائد (الكاف) أو (مثل)؟ وجهان [1]. وقال بعض الأصوليين: الزيادة ليست من أنواع المجاز، بل فيها ضرب من التوكيد اللفظي، فقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) فيه مبالغة في نفي مثل المثل؛ كأنه قال: ليس مثلَ مثله شيءٌ، والمعنى ليس مثله، والزيادة حقيقية [2].

13- المجاز بالنقصان؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ [المائدة:33]، أي أهل الله.

---

(1) ينظر: الخلاف في اعتبار الحذف والزيادة من المجاز أو لا، عند الزركشي، البحر المحيط 1: 562 .. 564.

(2) المصدر نفسه 1 : 561.

14- التعليق الحاصل بين المصدر، واسم المفعول، أو الفاعل؛ مثال إطلاق المصدر على المفعول قوله تعالى: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان:11]، ومثال إطلاق اسم المفعول على الفاعل قوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء:45]، أي ساتراً.

15- إطلاق اسم اللازم على الملزوم؛ كالمس على الجماع.

16 - إطلاق الملزوم على اللازم؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا۟ بِهِۦ يُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الروم]، أي يدل، والدلالة من لوازم الكلام.

17- إطلاق النكرة وإرادة المعرفة؛ كقوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة:67]، عند من يقول إنها كانت معينة.

18- إطلاق المعرفة وإرادة النكرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ [البقرة:58]، عند من زعم أن المأمور به دخول أي باب كان [1]. هذه أهم العلاقات التي ذكرها الأصوليون، وهناك علاقات أخرى مختلف فيها [2].

قرائن المجاز:

ذهب علماء الأصول إلى وجوب اقتران المجاز بقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، يقول الزركشي في هذا المعنى: «فلا بدّ للمجاز من قرينة تمنع من إرادة الحقيقة عقلاً، أو حسّاً، أو عادة، أو شرعاً» [3].

---

(1) ينظر: الرازي، المحصول 1 : 450..454، وابن قدامة، روضة الناظر 1 : 175، والزركشي، البحر المحيط 1 : 553..566، وأبو زرعة، الغيث الهامع 1 : 184..189.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 561..566.
(3) المصدر نفسه 1 : 537.

معنى هذا أن القرينة قد تكون (عقلية) كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم﴾ [الإسراء:64]، فالأمر ليس علـى حقيقتـه؛ لأنّ الله لا يأمر بالمعصية. وقد تكون (حسيّة) كمن حلف ألا يأكل من هذه الـشجرة، فالمراد ألا يأكل من ثمرها، فإن الحس يمنع أكل الإنـسان جـذر الـشجرة وأغصانها. وقد تكون (شرعية) كالتوكيل بالخصومة، لا يُراد منه المعنـى الحقيقي، وهو النزاع والجدال، فهذا المعنى مهجور شرعاً، وإنما يـراد بـه معنى الإجابة على دعوى المدعي [1].

والقرينة إما أن تكون خارجة عن المتكلم والكـلام، كقولـه تعـالى: ﴿وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم﴾. فالقرينة المانعة من إرادة المعنـى الحقيقـي عقلية خارجة عن الكلام. أو تكون من الكلام كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا﴾ [الكهف:29]، فإن السّياق وهو قوله (إنا أعتدنا)، يخرجه عن أن يكون للحقيقة وهي التخييـر، إلـى المجاز، وهو الإنكار والتهديد [2].

علامات المجاز:

ذكر علماء الأصول علامات للمجاز يُعرف بها هي:

1- نقل أئمة اللغة، وذلك بأن يقولوا: إن هذه الكلمة مجاز؛ منقولـة عـن معنى حقيقي.

2- المجاز يُفهم بعد فهم القرينة الدالة عليه، أما المعنى المتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى فهو الحقيقة، كأن يقول قائل: رأيت أسداً، يتبـادر إلـى

---

(1) ينظر: إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستثمار ص192.

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 547، والشوكاني، إرشاد الفحـول ص53، وإبـراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص 193،194.

الذهن أن المراد: الحيوان المخصوص، فإذا قال: رأيت أسداً على فرس، علمنا أن المراد به الرجل الشجاع.

3- إن المجاز يُلتزم تقييده؛ للفرق بينه وبين الحقيقة مثل: جناح الذل، أي لين الجانب، ونار الحرب، أي شدتها، بعكس الحقيقة، فإنها لا يُلتزم تقييدها.

4- عدم وجوب الاطراد، فقد يُستعمل لوجود معنى في محل، ولا يُستعمل في محل آخر، مع وجود ذلك المعنى فيه، كما تقول: اسأل القرية، أي أهلها، ولا تقول: اسأل البساط.

5- جمع المجاز على خلاف جمع الحقيقة، كالأمر يجمع إذا كان بمعنى القول الذي هو حقيقته على (أوامر)، وإذا كان بمعنى الفعل على (أمور) وهو مجازه.

6- توقف استعماله على المسمى الآخر الحقيقي، سواء أكان ملفوظاً به كقوله تعالى: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [**آل عمران**:54]، فلا يُقال: مكر الله ابتداء، أو مقدراً كقوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ﴾ [**يونس**:21]، ولم يتقدم لمكرهم ذكر في اللفظ، لكنه تضمنه المعنى.

7- إطلاقه على المستحيل، فإنّ الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له، فيكون مجازاً، كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [**يوسف**:82] [1].

التجوّز بالمجاز عن المجاز:

هذه المسألة من غرائب مسائل المجاز وأسراره، التي ذكرها

---

(1) ينظر: أبو زرعة، الغيث الهامع 1 :193، 194، وإبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص194، 195.

الأصوليون، ولم يذكرها غيرهم. ومعنى التجوز بالمجاز عن المجاز: هو أن يُجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر، فيتجوز بالمجاز الأول عن الثاني؛ لعلاقة بينه وبين الثاني، وله أمثلة منها قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة:235]، فإنه مجاز عن مجاز، فإنّ الوطء تُجوّز عنه بالسّر؛ لأنه يقع غالباً في السّر، فلما لازمه سُمي سراً، وتُجوّز بالسّر عن العقد؛ لأنه سبب فيه، فالمصحح للمجاز الأول الملازمة، والمصحّح للمجاز الثاني التعبير باسم المسبب؛ الذي هو السّر، عن العقد الذي هو سبب، كما سُمي عقد النكاح نكاحاً؛ لكونه سبباً في النكاح، وكذلك سُمي العقد سراً؛ لأنه سبب في السّر الذي هو النكاح، فهذا مجاز عن مجاز مع اختلاف المصحح، فمعنى قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ لا تواعدوهن عقد النكاح [1].

مجاز المراتب:

هذه أيضاً من لطائف المجاز التي ذكرها الأصوليون، حيث تنبهوا إلى أن من المجاز ما يجيء على مراتب، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ﴾ [الأعراف:26]، فالمنزّل عليهم ليس هو نفس اللباس، بل إنما هو الماء المنبت للزرع، المتخذ من الغزل، المنسوج من اللباس، ومثاله شعراً:

الحمدُ للهِ العظيمِ الشانِ   صَارَ الثريدُ في رؤوسِ العيدانِ

فسُمّي السنبل في رؤوس العصف ثريداً، وإنما يصير ثريداً بعد أن يُحصد، ثم يُدرس، ثم يُصفى، ثم يُطحن، ثم يُخبز [2].

---

(1) ينظر: عبد العزيز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام ص194، 195، تحقيق: رضوان بن غريبة، بيروت، دار البشائر، ط1، 1982م. والزركشي، البحر المحيط 1 : 551.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 552.

حجية الحقيقة والمجاز:

إذا احتمل اللفظ دلالة حقيقية وأخرى مجازية، فإن الحقيقة تُقدّم على المجاز؛ لأنها هي الأصل، والمجاز عارض.

أما إذا دلّ دليل على تعيين المجاز، وأنه هو المراد؛ فحينئذ يجب التمسك به، وإن كان المعنى الحقيقي ممكناً، وذلك لوجود الدليل الصارف عن المعنى الحقيقي؛ لأنّ المجاز أحد طريقي تأدية المعنى، وهو طريق مسلوك، والتعبير به كثير، فإذا قام الدليل على أنه المراد من اللفظ؛ فلا معنى للعدول عنه إلى غيره، وإن كان غيره هو الأصل.

يقول الإمام الغزالي مقرراً ما سبق: «إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز؛ فاللفظ للحقيقة، إلى أن يدل الدليل على أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً، كقوله: رأيت حماراً، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يُحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع، ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يُتجوز به مجملاً؛ تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإن المجاز إنما يُصار إليه لعارض»[1].

(1) المستصفى 1 : 692، 693.

المبحث الثالث

الصريح والكناية

تعريف الصريح :

الصريح **لغة**: الخالص والظاهر، وهو مأخوذ من الصراحة؛ وهي الخلوص والوضوح [1]. **واصطلاحاً**: «هو كل لفظ مكشوف المعنى والمراد، حقيقة كان أو مجازاً» [2]. مثال ما هو حقيقة قول القائل: أنت طالق، فهو حقيقة شرعية في إزالة النكاح، صريح فيه، ومثال ما هو مجاز قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [**يوسف**:82]، فهو صريح وإن كان مجازاً؛ لأنه صريح في أن المراد به: واسأل أهل القرية [3].

حكم الصريح :

حكمه ثبوت الحكم الشرعي به، أو تحقق مقتضاه بمجرد التكلم به، بلا توقّف على النيّة، أي من غير نظر إلى إرادة المتكلم. يقول الإمام السّرخسي: «حكم الصريح ثبوت موجبه بنفسه من غير حاجة إلى عزيمة، وذلك نحو لفظ الطلاق، والعتاق؛ فإنه صريح، فعلى أي وجه أُضيف إلى المحل من نداء، أو وصف، أو خبر كان موجباً لحكم» [4].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 2 : 509.
(2) السرخسي، أصول السرخسي 1 : 187.
(3) ينظر: يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص260.
(4) المصدر السابق 1 : 188، وينظر: الشاشي، أصول الشاشي ص64.

تعريف الكناية:

الكناية **لغة**: من كنّى عن الأمر بغيره يُكنّي كِنَاية، وتَكنّى تَستّر، وكَنّى عنه إذا ورّى [1].

واصطلاحاً: «اسم لما استتر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ» [2]. وقيل: «هي لفظ استتر المراد منه في نفسه، فلا يُفهم إلا بقرينة؛ سواء أكان المراد معنى حقيقياً أم معنى مجازياً» [3]. فقول الرجل لزوجته: (اعتدّي) مريداً الطلاق كناية، لأنّ حقيقة هذا اللفظ تعني العدّ والحساب، والمراد به هنا أنه مجاز عن الطلاق؛ الذي هو سبب العِدّة وهو عدّ المرأة أيام العِدّة.

حكم الكناية:

إنّ الحكم بها لا يثبت إلا بالنيّة، أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال، أي لا تكون موجبة للحكم ما لم يُزل معنى التردد بدليل يقترن بها؛ لأن فيها قصوراً عن البيان اللازم، لذا لا يثبت بها ما يُدرأ بالشبهات، كالحدود والكفّارات، فلا يُحدّ مثلاً المُقر بلفظ الكناية، ما لم يُصرّح بما يوجبه [4].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 15 : 233.

(2) الزركشي، البحر المحيط 1 : 597.

(3) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص206.

(4) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي 1 :188، 189.

الفصل الثالث

مباحث بلاغية بحسب الوضوح والإبهام

يتناول هذا الفصل عناصر الخطاب الشرعي من حيث الوضوح والإبهام، لدى المخاطب؛ لأن الخطاب بالنسبة للمخاطب ينقسم إلى قسمين: قسم منه واضح في معناه، لا يفتقر إدراكه إلى كبير جهد، وطول تأمل في الكشف عن معناه، والقسم الآخر: مبهم في معناه؛ يحتاج المستمع في فهم المراد منه إلى الاستعانة بأمور خارجة عن دلالة الألفاظ. وكل من القسمين يتفاوت في درجات الوضوح والإبهام. ويتضمن هذا الفصل مبحثين:

المبحث الأول: اللفظ الواضح الدلالة.

المبحث الثاني: اللفظ المبهم الدلالة.

المبحث الأول

اللفظ الواضح الدلالة

تعريفه:

واضح الدلالة: هو ما دل على المراد منه بصيغته نفسها، من غير توقف على أمر خارجي عنه [1].

والألفاظ واضحة الدلالة تتفاوت في مراتب وضوح دلالتها على المعنى، فهي على أربعة مراتب: هي المحكم، والمفسّر، والنص، والظاهر.

ووجه ضبط واضح الدلالة: أن اللفظ إن ظهر معناه، فإما أن يحتمل التأويل، أو التخصيص، أو لا، فإن احتمل؛ فإن كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل التأويل أو التخصيص؛ فإن قَبِل النسخ فهو المفسّر، وإن لم يقبل فهو المحكم.

بذلك يتبين أن الذي يُحدّد درجات الوضوح عندهم؛ هو **أولاً:** تبادر معنى الخطاب إلى ذهن السامع، **وثانياً:** عدم قبول التأويل أو التخصيص، **وثالثاً:** سوق ألفاظه للمعنى المتبادر منه، أو عدم سوقها له، **ورابعاً:** قبوله النسخ.

وكلما تخلف شرط من هذه الشروط؛ اقترب الخطاب نحو الغموض والخفاء، إلى أن يصبح مندرجاً في قسم الخفاء بانعدامها كلها [2].

---

(1) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص267.

(2) ينظر: إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره ص118، 119.

أولاً: الظاهر.

تعريفه :

الظاهر **لغة**: ضد الباطن، وهو الواضح المنكشف، وظَهَر الشيء: إذا تبيّن، والظُهُور: بدوّ الشيء الخفي [(1)]. واصطلاحاً: ((هو ما يُعرف المراد منه بنفس السَمَاع؛ من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام؛ لظهوره موضوعاً فيما هو المراد)) [(2)].

وعُرّف بأنه ((ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً)) [(3)]. مثاله قوله تعالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً ﴾ [**النساء**:3]. فإن هذا اللفظ قد دلّ باعتبار ظاهره على حلّ الزواج، أي أنه ظاهر في دلالته على زواج ما طاب من النساء، وحل الزواج هذا الذي استفدناه من ظاهر اللفظ لم يكن مقصوداً من سوق الآية قصداً أولياً؛ لأنّ هذا المعنى معلوم من أدلة أخرى؛ كقوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ ﴾ [**النساء**:24]، وإنما المقصود أصالةً من سوق هذه الآية؛ هو إباحة تعدد الزوجات، وقصْر هذا التعدد على أربع عند عدم الخوف من الوقوع في الجَور، ولا يزيد على واحدة عند الخوف من الوقوع في ظلم الزوجات، وعدم تحري العدالة [(4)].

أقسام الظاهر:

الظاهر قسمان؛ **الأول**: الألفاظ المستعارة، وهي المقولة أولاً على شيء، ثم استعيرت لغيره لمناسبة بينهما، كاستعارتهم أعضاء الحيوان لغير

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 4 : 520.
(2) السرخسي، أصول السرخسي 1 : 163 ، 164.
(3) الآمدي، الإحكام 3 : 58، وينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 25.
(4) ينظر: الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص142 ، 143.

الحيوان، قالوا: رأس المال، ووجه النهار، وحاجب الشمس، وعين الماء، وكبد السماء؛ فهذا القسم إذا ورد في الشرع حُمل على ظاهره، وهي الحقيقة؛ حتى يدل دليل على أنه لغيرها، وهو المجاز. **والثاني**: من قسمي الظاهر؛ هي ألفاظ العموم؛ فإنها ظاهرة في الاستغراق، محتملة للتخصيص، على ما سبق تفصيله [1].

حكم الظاهر:

حكمه وجوب العمل بمعناه الظاهر؛ ما لم يقم دليل يقتضي العمل بغير ظاهره، يقول ابن قدامة: «فحكمه أن يُصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل، والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر؛ إلا أنّ الاحتمال يقرب تارة، ويبعد أخرى، وقد يكون الاحتمال بعيداً جداً؛ فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً، فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً.

والدليل قد يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً، ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له، وقد يكون في الظاهر قرائن تدفع الاحتمال بمجموعها، وآحادها لا تدفعه؛ مثال تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة؛ حيث أسلم على عشرة نسوة: «**أمسك منهن أربعاً، وفارق سائرهن**» [2]. بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس، إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر،

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 26.

(2) الطحاوي، شرح معاني الآثار 3 : 253 ، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.

وجعلته أقوى من الاحتمال: **أحدها:** أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة عدم الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه؛ لكان هو السابق إلى أفهامنا. **والثاني:** أنه فوّض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة. **والثالث:** أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه؛ لئلا يُؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح. **والرابع:** أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول أربعاً ممن شئت »[1].

ثانياً: النّص.

تعريفه:

النص **لغة:** هو الرفع للشيء، ونصّ الحديث ينصُّه نَصّاً رفَعَه، فكل ما ظهر فقد نُصّ[2]. **واصطلاحاً:** عرّفه الحنفية بأنه: «ما سيق الكلام لأجله »[3]. وعرّفه الجمهور بأنه: «اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد »[4].

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ﴾ [**البقرة**:275]، فإنه يدل على نفي التماثل، وبيان الفرق بين الرّبا والبيع، من ناحية والحرمة والحل، فيكون معنى الآية ظاهراً في حل البيع وحرمة الربا، وهذا المعنى كان معلوماً قبل نزول هذه الآية، ونصّاً في التفرقة بينهما. وهذا هو المعنى الذي سيق الكلام لأجله، بدليل أنها وردت للرد على اليهود؛ عندما قالوا فيما حكى القرآن عنهم: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ ﴾ [**البقرة**:275]. وقد كان الإمام الشافعي يسوّي بين الظاهر والنص، يقول الإمام الغزالي: «ما أطلقه الشافعي

---

(1) روضة الناظر ص178 ، 179. وينظر: أصول الشاشي ص72. والآمدي، الإحكام 3 : 59، 60، والزركشي، البحر المحيط 3: 25.
(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 7 : 97.
(3) أصول الشاشي ص68، وينظر: أصول السرخسي 1 : 164.
(4) الرازي، المحصول 3 : 230، وينظر: الجويني، البرهان 1 : 277.

رحمه الله، فإنه سمّى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصّت الظبية رأسها؛ إذا رفعته وأظهرته ›› [1].

ومن المعروف أن الإمام الشافعي كان يقيم نظرياته، وتقسيماته في الدراسة الأصولية؛ على هدي من خصائص اللغة، وحسه بها، مما جعله يُسوّي في ذلك بين الظاهر والنص؛ لاتفاقهما في المعنى اللغوي [2].

وتجدر الإشارة إلى ‹‹أن (النص) في غير هذا المقام الخاص بمراتب الوضوح، قد يرد في كلام الفقهاء، ويُراد به عبارات القرآن والسّنة، فيُستعمل في مقابلة القياس والإجماع، وليس هذا قسماً من أقسام الواضح، وإنما يطلق على سائر العبارات، ونحن نستعمله في العادة، ونقصد به العبارات التي نقوم بدراستها، قلّت أو كثرت، شعراً كانت أونثراً ›› [3].

والفرق بين النص والظاهر: هو أن النص لا يحتمل التأويل، وإنما هو قاطع في دلالته على معناه، أما الظاهر فيحتمل التأويل [4].

حكم النص:

حكمه كحكم الظاهر؛ يجب العمل بما دلّ عليه، حتى يقوم دليل يقتضي العمل بغيره، واحتمال التأويل فيه أبعد منه في الظاهر، لازدياد وضوحه عليه؛ لذا كان أعلى رتبة منه، وعند التعارض بينهما يُؤخذ بالنص [5].

---

(1) المستصفى 1 : 713 ، 714.
(2) ينظر: السيد عبد الغفار، التصور اللغوي عند الأصوليين ص145.
(3) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص113.
(4) ينظر: الغزالي، المستصفى 1 : 714 ، 715.
(5) ينظر: عبد الوهاب طويلة،أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص273، والكندي،الدلالات وطرق الاستنباط 144.

ثالثاً: المفسّر.

تعريفه:

المفسّر **لغة**: مأخوذ من (الفَسْر) مقلوب (السَفَر) وهو الإظهار والكشف، والفَسر أيضاً: إظهار المعنى المعقول، ويقال: أَسْفَرَ الصبح إذا أضاء إضاءة تامة [1].

واصطلاحاً: «هو اسم للمكشوف، الذي يُعرف المراد به مكشوفاً، على وجهٍ لا يبقى معه احتمال التأويل» [2]. وقيل: «هو ما ظهر المراد به من اللفظ؛ ببيانٍ من قِبَل المتكلم، بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص» [3].

مثاله قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ ﴾ [**الحجر**]، فإنّ الملائكة اسم عام يحتمل التخصيص، كما في قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ ﴾ [**آل عمران**:45]، والمراد جبريل عليه السلام. فبقوله (كلهم) انسد باب التخصيص، لكنه يحتم التأويل، والحمل على التفرق في السجود، فبقوله (أجمعون) انسد باب التأويل [4].

حكم المفسّر:

يجب العمل به على الوجه الذي وَرَدَ تفصيله عليه؛ لأن المفسَّر لا مجال لأن يُصرف عن ظاهره، ويُراد منه معنى آخر؛ إذ لا يقبل التخصيص، ولا التأويل، ويحتمل أن يرد عليه النسخ في عهد التشريع؛ إذا كان من الأحكام التي يدخلها النسخ، ما لم يقم دليل على النسخ، فوجوب العمل

---

(1) ينظر: محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 3 : 325.
(2) أصول السرخسي 1 : 165.
(3) أصول الشاشي ص76، وينظر: الرازي، المحصول 3 : 227، والسمعاني، قواطع الأدلة 1 : 264.
(4) ينظر: المصدر نفسه ص76.

بالمفسّر قائم، وهو أقوى في دلالته على المعنى من الظاهر والنص؛ لأنه لا يحتمل التأويل، فقُدّم عليهما عند التعارض (1).

رابعاً: المحكم.

تعريفه:

المحكم **لغة**: اسم للشيء المتقن، مأخوذ من إحكام البناء، يقال: بناء محكم، أي لا وِهَاء فيه ولا خلل، ويقال: لفظ محكم، أي لا احتمال في بيانه (2).

واصطلاحاً: هو ما دلّ بنفسه دلالة واضحة على معناه، الذي لا يحتمل تأويلاً، ولا يقبل نسخاً (3). مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [**المائدة**:97]، فهذا وصف دائم لا يحتمل تأويلاً، ولا تخصيصاً، ولا نسخاً في حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته.

والمحكم على نوعين: **محكم لذاته**؛ أي أن عدم قابليته للنسخ تُعرف من ذات النص، **ومحكم لغيره**؛ لأنّ الإحكام جاءه من خارج النص؛ إذ لم يثبت نسخه في عهد الرسالة، ومعلوم أن وقت النسخ محدد بانقطاع الوحي (4).

مواطن الإحكام:

يوجد الإحكام في النصوص الآتية:

1- أن يكون الحكم الذي دلّ عليه اللفظ حكماً أساسياً من قواعد الدين،

---

(1) ينظر: طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص276، والعيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص281.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 12 : 141.

(3) ينظر: أصول السرخسي 1 : 165، وأصول الشاشي ص80.

(4) ينظر: يوسف العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص284.

نحو: الإيمان بالله تعالى، ووحدانيته، وصفاته، والإيمان بالرسل، والملائكة، ونحو ذلك.

2- أن يكون الحكم من أمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق، نحو: العدل، وبرّ الوالدين، وصلة الرحم، وغير ذلك.

3- أن يكون الحكم فرعياً، ولكن وقع التصريح بتأييده، ودوامه، كقوله ﷺ: «**الجهاد ماض مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال**»[1]. فالجهاد في هذا الموطن بيّن السياقُ أنه دائم[2].

حكم المحكم:

حكمه وجوب اعتقاده والعمل به؛ لأنه لا يحتمل أن يُصرف عن ظاهره إلى معنى آخر، ولا يحتمل نسخاً ولا تبديلاً، وهو أعلى أقسام الواضح الدلالة، ويُقدّم على سائر أقسام الواضح عند التعارض؛ لأنه حجة قطعي الدلالة[3].

---

(1) سنن أبي داود 3 : 18 رقم 2532.

(2) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص277.

(3) ينظر: المصدر نفسه ص278، والعيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص285.

المبحث الثاني

اللفظ المبهم الدلالـة

تعريفه:

مبهم الدلالة: «هو ما لا يتضح معناه بصيغته نفسها، لذاته أو لعارض، ويحتاج فهم المراد منه، أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارجي لإيضاحه»[1].

قسّم الأصوليون اللفظ المبهم الدلالة، إلى أربعة أقسام متفاوتة في الخفاء والإبهام، أقربها إلى الواضح الخفي، ثم الْمُشْكِل، ثم الْمُجْمَل، ثم المتشَابِه. وكل قسم من هذه الأقسام يقابل غيره في واضح الدلالة، فالخفي يقابل الظاهر، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسّر، والمتشابه يقابل المحكم.

يقول السّعد التفتازاني موضحاً حقيقة هذه الأقسام: «فخفاؤه (اللفظ) إما لنفس اللفظ أو لعارض، والثاني يُسمى خفياً، والأول إما أن يُدرك المراد بالعقل أو لا؛ الأول: يُسمى مشكِلاً، والثاني: إما أن يُدرك المراد بالنقل أو لا يُدرك أصلاً، الأول: يُسمى مجملاً، والثاني: متشابهاً، فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف»[2].

أولاً – الخفي.

تعريفه:

الخفي **لغة**: مأخوذ من الخَفَاء، وهو عدم الظهور، والستّر،

---

(1) عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص280.

(2) شرح التلويح على التوضيح 1 : 315، بعناية: خيري سعيد، القاهرة، المكتبة التوقيفية.

والكتمان[1]. **واصطلاحاً**: «هو اسم لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه بعارض في الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب» [2]. أي هو ظاهر المعنى من حيث الصيغة، لكن عرض لبعض أفراده عارض، جعله خارجاً عن الصيغة التركيبية بادئ الأمر؛ إما لأن الفرد فيه صفة زائدة عن سائر الأفراد، أو ينقص عنهم صفة، أو له اسم خاص، مما جعله موضع شك، فصار خفيّاً بالنسبة إلى هذا المحل، ومن ثَمّ يحتاج إلى التفكير والنظر في طبيعة هذا العارض؛ أهو في الحقيقة مانع من الدخول في الحكم أو زائد عليه[3]. مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [**المائدة**:38]، فلفظ (السارق) واضح في دلالته على من يأخذ المال المنقول المملوك للغير خفية، ولكن في دلالته على بعض الأفراد كـ(الطّرار، والنباش) شيء من الخفاء، ومنشأ الخفاء اختصاص كل من (الطّرار، والنبّاش) باسم خاص في اللغة، يُعرف به؛ غير اسم (السارق)، فهل ينطبق لفظ (السارق) عليهما؟ لذلك اختلف العلماء، فذهب الأئمة مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو يوسف، إلى أن كلمة (السارق) يدخل في عمومها (النباش، والطرّار) لتحقق معنى السرقة من كليهما، رغم تسميتهما في اللغة باسمين آخرين، فينطبق عليهما حكم القطع. وذهب بعض الفقهاء إلى أن (النبّاش) لا ينطبق عليه اسم السارق؛ لأنه يأخذ مالاً غير مملوك لأحد، ولأن القبر ليس حِرْزاً، فلا يكون حكمه قطع اليد كالسارق [4].

حكم الخفي:

حكمه وجوب التأمل، وطلب معاني اللفظ، ومحتملاته لإزالة الخفاء،

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 14 : 234.
(2) أصول السرخسي 1 : 167، وينظر: أصول الشاشي ص80.
(3) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص280.
(4) ينظر: أصول السرخسي 1 : 167، وأبو زهرة، أصول الفقه ص112 ، 113.

وعماد ذلك الرجوع إلى النصوص المتعلقة بالمسألة المرادة بالحكم، ومراعاة التعليل، ومقاصد الشريعة، فإن كان خفاؤه لزيادة المعنى فيه على الظاهر؛ حُكم بتناول اللفظ إياه، وشموله بحكمه، وإن كان لقصوره عن معناه؛ حُكِم بعدم تناول اللفظ له، وعدم شموله بحكمه. وهذا مما يختلف فيه نظر الباحثين، واجتهاد المجتهدين [1].

ثانياً - المُشْكِل.

تعريفه:

المشكل **لغة**: من أَشْكَل الأمر إذا دخل في أَشْكَالِه وأَمْثَالَه؛ بحيث لا يُعرف إلا بدليل يتميز به [2]. **واصطلاحاً**: «هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله، على وجه لا يُعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال» [3].

يقول الشاشِي: «وأما المشكل فهو ما ازداد خفاء على (الخفي)، كأنه بعد ما خفي على السامع حقيقة؛ دخل في أشكاله وأمثاله، حتى لا يُنال المراد إلا بالطلب، ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله» [4].

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [**البقرة**:240]، فهذه الآية تُعدُّ من قبيل المشكل؛ إذا اجتمعت مع قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [**البقرة**:234]، أي وعشر ليال،

---

(1) ينظر: أصول الشاشي ص81، والعيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص289.
(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 11 : 357.
(3) أصول السرخسي 1 : 168.
(4) أصول الشاشي ص81.

ففي ظاهر القول ذكر للمعتدة من وفاة زوجها عدتين؛ **إحداهما:** أربعة أشهر وعشر، **والثانية:** حول كامل. وبالتأمل في قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ يتبين أنها تثبت حقاً لزوجة المتوفى؛ بالبقاء في بيت الزوجية سنة بعد موته، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [**البقرة**:240]، أما الآية الأولى؛ فالمراد منها بيان العدة الواجبة عليها [1].

الفرق بين المشكل والخفي:

أهم هذه الفروق هي:

1- الإبهام في المشكل من الصيغة ذاتها، وفي الخفي لأمر خارجي عارض، بسبب التطبيق وشمول اللفظ.

2- الإبهام في المشكل يزول بالتأمل والنظر في الصيغة، وملاحظة السياق، ونحو ذلك من القرائن، وفي الخفي يكون البحث في العارض الذي نشأ عنه الخفاء، أهو زيادة في المعنى أم نقصان.

3- المشكل أشد إبهاماً من الخفي؛ لأن منشأ الإبهام في المشكل من صيغة اللفظ ذاتها، وفي الخفي لعارض [2].

حكم المشكل:

على المجتهد النظر في دلالة المشكل، والاجتهاد في الوصول إلى المعنى المراد، فلا يُعمل بمقتضاه قبل النظر في المعاني التي يحتملها اللفظ، والبحث عن القرائن والأدلة التي نصبها الشارع لإزالة الإشكال [3].

---

(1) ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه ص117.

(2) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص285.

(3) ينظر: الدريني، المناهج الأصولية ص107.

ثالثاً - المُجمَل.

تعريفه:

المجمل **لغة:** المبهم الخفي، يُقال: فلان أَجْمَل الأمر عليّ، أي أبهمه[1].
واصطلاحاً: «هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ، خفاءً لا يُدرك إلا ببيان من المجمل »[2].

والمجمل أشدّ خفاء من المشكل؛ يقول الإمام السّرخسي: «وتبيّن أن المجمل فوق المشكل، فإن المراد في المشكل قائم، والحاجة إلى تمييزه من أشكاله، والمراد في المجمل غير قائم، ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير، وذلك البيان دليل آخر، غير متصل بهذه الصيغة، إلا أن يكون لفظ المجمل فيه غلبة الاستعمال لمعنى، فحينئذ يوقف على المراد بذلك الطريق، بمنزلة الغريب الذي تأهل في غير بلدته، وصار معروفاً فيها؛ فإنه يوقف على أثره بالطلب في ذلك الوضع »[3]. مثاله لفظ (هلوعاً) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ [**المعارج**:19]، فإنه لفظ مجمل مبهم لغرابته، ثم جاء تفسيره فقال سبحانه: ﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ۝٢١ ﴾ [**المعارج**].

الفرق بين المجمل والمُشكِل:

إذا كان الإبهام يخيّم على المجمل والمشكل من الصيغة نفسها «فإن ما يميز المجمل من المشكل؛ هو أن طريق درك المراد من المجمل لا يُرجى إلا من جهة المجمل، الذي أجمل الكلام، إذ هو وحده الذي يستطيع أن يبين صوره،

---

(1) ينظر: محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 3 : 22.
(2) التفتازاني، التلويح على التوضيح 1 : 317.
(3) أصول السرخسي 1 : 168.

وجزئياته المتشعبة، ويفتح المجال فيه للتدبّر، بينما طريق درك المشكل ثابت بالقرائن الخارجية، التي قد تكون نصاً منفصلاً، أو قياساً، أو عملاً)) [1].

حكم المجمل:

حكمه هو اعتقاد حقيقة المراد منه، وعدم العمل به حتى يرد بيان المراد منه، وطلب البيان من المجمِل، واستفساره لتبيينه، ثم التأمل والنظر إن احتيج إليهما [2].

رابعاً - المتشَابه.

تعريفه:

المتشابه **لغة:** مأخوذ من التَشَابه، يُقال: تَشَابها واشْتَبَها، أي أشبَه كل منهما الآخر حتى التبسا [3].

واصطلاحاً: ((هو اللفظ الذي يخفى معناه، ولا سبيل لأن تدركه عقول العلماء، كما أنه لم يوجد ما يفسره تفسيراً قاطعاً، أو ظنياً من الكتاب أو السّنة)) [4].

مثاله الحروف المقطعة في أوائل السور، وآيات صفات الله سبحانه وتعالى؛ من حيث إدراك كيفيتها وكنهها؛ لأن الله سبحانه وتعالى احتجب عن خلقه بذاته، وحذرهم من أن يقيموا له صورة في الأذهان، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:11] [5].

---

(1) إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استنباطه ص135.
(2) ينظر: أصول السرخسي 1 : 168.
(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 1 : 138.
(4) أبو زهرة، أصول الفقه ص120.
(5) ينظر: العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص305.

حكم المتشابه:

حكمه وجوب الإيمان به، كما ورد من غير تشبيه، ولا تكييف، ولا تعطيل، ولا تحريف، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧ رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ ۝٨﴾ [آل عمران] [1].

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 1 : 365.

الفصل الرابع

مباحث بلاغية بحسب الكيفية

درس علماء الأصول عناصر الخطاب الشرعي بحسب الكيفية، التي يدل بها اللفظ أو التركيب على المعنى أو الحكم، فوجدوا دلالته تنقسم إلى قسمين؛ الأولى: دلالة المنطوق. والأخرى: دلالة المفهوم. فأما دلالة المنطوق على قسمين: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح، ودلالة المنطوق غير الصريح على ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإيماء، وإشارة.

وأما دلالة المفهوم فهي على قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة على أقسام؛ أشهرها: مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب. وهذا المسلك في تقسيم الدلالة هو مسلك الجمهور من المتكلمين (الشافعية). وللأصوليين الفقهاء (الحنفية) مسلك آخر في تقسيم دلالة الخطاب بحسب الكيفية؛ فدلالة الخطاب عندهم على أربعة أقسام هي: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة الفحوى، ودلالة الاقتضاء. بذلك تضمن هذا الفصل مبحثين: **الأول: دلالة المنطوق. والثاني: دلالة المفهوم.**

المبحث الأول

دلالـــة المـنـطـــوق

تعريف المنطوق:

المنطوق **لغة**: من نَطَقَ ينْطِق نُطْقاً ومَنْطِقاً، والنُّطْق: هو التكلم بصوت وحروف تُعرف بها المعاني [1]. **واصطلاحاً**: هو «ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق، أي بغير واسطة، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [**الإسراء**: 23] على تحريم التأفيف» [2].

وقسّم الأصوليون المنطوق إلى قسمين: المنطوق الصريح، والمنطوق غير الصريح.

أولاً – المنطوق الصريح:

وهو ما وُضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة أو التضمن [3]. مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [**البقرة**:275]، منطوقه يدل دلالة ظاهرة على حِل البيع وحرمة الربا، وأنّ البيع ليس كالربا، وأكثر أحكام الشريعة مستفادة من دلالة المنطوق الصريح؛ من نصوص الكتاب والسنّة. وقد قرّر أهل العلم أن الثابت بالمنطوق الصريح قطعي الدلالة، مقدّم على ما سواه من الدلالات عند التعارض [4].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 10 : 354.
(2) أبو زرعة، الغيث الهامع 1 : 109 ، 110، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص302.
(3) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص302.
(4) ينظر: العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص309.

ثانياً - المنطوق غير الصريح:

وهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام [1]. وينقسم إلى ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإيْماء، وإشارة.

وقد وضّح الإمام الشوكاني وجه هذا التقسيم للمنطوق غير الصريح بقوله: ((وغير الصريح ينقسم إلى: دلالة اقتضاء، وإيماء، وإشارة، فدلالة الاقتضاء: هي إذا توقّف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه، مع كون ذلك مقصود المتكلم، ودلالة الإيماء: أن يقترن اللفظ بحكمٍ؛ لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً .. ودلالة الإشارة: حيث لا يكون مقصوداً للمتكلم)) [2]. وفيما يلي بيان موجز لهذه الأقسام:

1- دلالة الاقتضاء.

تعريفها:

الاقتضاء **لغة:** معناه الطلب، اقْتَضَى دَينَه وتَقَاضَاه طلبه [3].

واصطلاحاً: ((هي ما كان المدلول فيه مضمراً، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به)) [4].

معنى قوله (مضمراً) أي محذوفاً من الكلام، ويكون تقديره ضرورياً أو شرعياً؛ يتوقف عليه صدق المتكلم، أو أنّ الكلام لا يصح ولا يُفهم عقلاً إلا به [5].

---

(1) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص302.

(2) إرشاد الفحول ص302.

(3) ينظر: ابن منظور لسان العرب 15 : 188.

(4) الآمدي، الإحكام 3 : 72. وينظر: الرازي، المحصول 1 : 319، والسبكي، الإبهاج 1 : 366.

(5) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص131.

مثال الأول؛ وهو ما يتوقف عليه صدق المتكلم به؛ قوله ﷺ: ((**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه**)) (1).

اتفق العلماء على أن المقصود حكم الأعمال لا ذواتها؛ لأن الأعمال قد توجد بلا نيّة، يقول ابن حجر: ((فليس المراد نفي ذات العمل؛ لأنه قد يوجد بغير نية، بل المراد نفي أحكامها؛ كالصحة، والكمال، لكنّ الحمل على نفي الصحة أولى)) (2).

ومثال الثاني: وهو ما كان وجوب تقديره لصحة الكلام شرعاً، قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ ﴾ [**النساء**:92].

تقدير الكلام: فتحرير رقبة مملوكة له.

ومثال الثالث: وهو ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً؛ قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [**يوسف**]. تقدير الكلام: واسأل أهل القرية (3).

2- دلالة الإيماء.

تعريفها:

الإيماء **لغـة**: الإشارة باليد أو بالرأس، كإيماء المريض برأسه للركوع

---

(1) صحيح البخاري 1 : 3 رقم1.

(2) فتح الباري 1 : 13.

(3) ينظر: الآمدي، الإحكام 3 : 72، وأبو زرعة، الغيث الهامع 1 : 114..116.

والسجود [1]. **واصطلاحاً**: هو دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم بسبب قرائنه، بشيء لو لم يكن علة له؛ لكان ذلك القران بعيداً عن المتعارف عليه في المخاطبات [2].

ومعنى هذا: أن الشارع إذا رتّب حكماً على وصف مناسب؛ فإن ذلك يدل على أن ثبوت هذا الحكم؛ لأجل ذلك الوصف، فهذا الوصف لو لم يكن تعليلاً لهذا الحكم؛ لكان حشواً في الكلام لا فائدة منه، وذلك ما تُنزّه عنه ألفاظ الشارع [3].

مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [**المائدة**]. فقد دلت هذه الآية على أن علة القطع هي السرقة، حيث رتّب الأمر بالقطع على السرقة بحرف الفاء، الذي يفيد التعقيب الملازم للسببية؛ ففيه إيماء إلى علة الحكم، ولولا ذلك لما كان لهذا الاقتران فائدة، بل لكان غير مقبول، ولا مستساغ [4].

3- دلالة الإشارة.

تعريفها:

الإشارة **لغة**: من أَشَار إليه باليد إِشَارَة؛ أي أَوْمَأ [5]. **واصطلاحاً**: « هي دلالة اللفظ على لازمٍ؛ غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته؛ أي ما يُؤخذ من إشارة اللفظ، لا من اللفظ نفسه » [6].

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 1 : 201.

(2) ينظر: الغزالي، المستصفى 2: 375، والرازي، المحصول 5: 197، والآمدي، الإحكام 3: 287.

(3) ينظر: العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص320.

(4) عبدالوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص320 بتصرف، وينظر: الآمدي، الإحكام 3: 279، 280. والزركشي، البحر المحيط 4: 178.

(5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 4 : 436 ، 437.

(6) المصدر السابق ص321. وينظر: الغزالي، المستصفى 2: 219، والآمدي، الإحكام 3: 71 ، 72.

مثالــــه مجمــــوع قولـــه تعـــالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [**الأحقاف**:15]، مع قوله سبحانه: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾ [**لقمان**:14]، فيه إشارة إلى أن أقلّ مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن مقصوداً من اللفظ [1].

وينبغي الحذر من التمحّل والشطط في الاستدلال بالإشارة، فلا تُحمّـل النصوص ما لا تحتمل من الإشارات، إلا ما كان لازماً لمعنى مـن معـاني النص. يقول العلامة ابن القيم في هذا المعنى: ((فَهْمُ لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه؛ بحيث لا يُدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد)) [2].

ومصطلح (الإشارة) من المصطلحات التي تتردد كثيراً في الأوساط البلاغية، وقد عقد ابن أبي الأصبع باباً للإشارة، وعـرّف هـذا المـصطلح البلاغي بقوله: ((هو أن يكون اللفظ القليل؛ مشتملاً على المعنى الكثير، بإيماء أو لمحة تدل عليه)) [3].

ودرس البلاغيون نوعين من الإشارة؛ الإشارة باليد، والإشارة باللسان. يقول الجاحظ في فضل الإشارة، كمرفق بلاغي: ((والإشارة واللّفظ شريكان، ونِعْم العـونُ هي له، ونعم الترجمانُ هي عنه، وما أكثَرَ ما تنوب عن اللّفظِ، وما تُغني عن الخطِّ، وبعدُ؛ فهل تَعدو الإشارةُ أن تكون ذاتَ صورةٍ معروفةٍ، وحِلْية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها، وفي الإشارة بالطَّرف والحاجب، وغير ذلك من الجوارح، مرفقٌ كبير ومَعُونة حاضرة، في أُمـورٍ يسترُها بعضُ النَّاسِ من بعض، ويخفونها من الجليس وغيرِ الجليس، ولـولا الإشارةُ لم يَتفاهم النَّاسُ معنَى خاصّ الخاصّ، ولَجَهلوا هذا الباب البتّة.

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى 2 : 221.
(2) إعلام الموقعين 1 : 225.
(3) تحرير التحبير ص200، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1995م.

وقد قال الشاعر في دَلالات الإشارة:

أشارتْ بطَرْفِ العين خِيفةَ أهلِها إشـــارةَ مذْعـــورٍ ولم تتكَـــلَّمِ
فأيقنْتُ أنَّ الطَّرْفَ قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيَّمِ ›› [1].

وأما الإشارة باللسان فهي: ‹‹ إشارة المتكلم إلى معانٍ كثيرة، بلفظ يُشبّه لقلته واختصاره بإشارة اليد، فإنّ المشير بيده يشير دفعة واحدة إلى أشياء، لو عبّر عنها بلفظٍ؛ لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة جداً ›› [2].

وذكر البلاغيون من شواهد الإشارة في الكتاب العزيز قولـــه تعـــالى: ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ﴾ [**الزخرف**:71]. فألمح إلى كل ما تميل النفوس إليه من الشهوات، وتلتذه الأعين من المرئيات، وقد عبّر هـــذا اللفظ القليل عن معانٍ كثيرة لا تنحصر عداً.

وكذلك قوله تعـــالى: ﴿ فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ [**الأنفـــال**:58]، أي قابلهم بما يفعلونه معك، وعاملهم بمثل معاملتهم لك سواء، مع ما تدل عليـــه لفظة (سواء) من الأمر بالعدل [3].

وذكر البلاغيون أيضاً ضرباً من الإشارة يُقال له: اللحـــن والـــوحي، يشير إلى المعنى عن بُعد، لا يفهمه إلا ذو فهم، من أمثلته قول يزيد بن الوليد لمروان بن محمد؛ وقد بلغه تلكؤه عن بيعته: ‹‹ أراك تقـــدّم رجـــلاً وتـــؤخر أخرى، فإذا قرأت كتابي هذا فاعتمد علـــــى أيهمـــا شـــئت ›› [4]. وعلمـــاء الأصول درسوا نوعي الإشارة: الإشارة باليد، والإشارة باللسان.

---

(1) البيان والتبيين 1: 78.
(2) تحرير التحبير ص200.
(3) المصدر نفسه ص202 بتصرف.
(4) المصدر نفسه ص205.

المبحث الثاني

دلالـــة المفهـــوم

تعـريـفـه :

المفهوم **لغة**: يُقال: فَهِمْتَ الشّيء، عَرَفْتُه وعَقِلْتُه، وتَفَاهَم القوم، عرف كل منهم ما يريده الآخر [1]. **واصطلاحاً**: هو ((ما يدل عليه اللفظ في غير محل النطق)) [2].

يقول الإمام الزركشي؛ موضحاً حقيقة المفهوم: ((اعلم أنّ الألفاظ ظروف حاملة للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارة تستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارة من جهة التعريض والتلويح .. والثاني هو المفهوم، وهو بيان حكم المسكوت بدلالة حكم المنطوق، وسُمّي مفهوماً؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، فلما فُهِم من غير تصريح بالتعبير عنه سُمّي مفهوماً))[3].

وقد قسم علماء الأصول المفهوم إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة [4].

أولاً – مفهوم الموافقة.

تعريفه:

هو: ((ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب 12 : 459.

(2) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص108. وينظر: الآمدي، الإحكام 3 : 74.

(3) البحر المحيط 4 : 326 .

(4) ينظر: الجويني، البرهان 1 : 298، والآمدي، الإحكام 3 : 74، والشوكاني، إرشاد الفحول ص74.

النطق، ويُسمى أيضاً فحوى الخطاب، ولَحْن الخطاب، والمراد بـه معنـى الخطاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد:30]. أي في معناه)) (1).

وهذا المفهوم من الخطاب تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، إما في الأكثـر؛ كدلالـة تحـريم التـأفيف مـن قولـه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23]، على تحريم الضرب، وسائر أنواع الأذى، فإن الضرب أكثر أذى من التأفيف، وكقوله ﷺ في المسلمين: ((يسعى بذمتهم أدناهم)) (2).

وإما في الأقل كقوله تعالى: ﴿۞ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران:75]، مفهومه: أنّ أمانته تحصل فـي الـدرهم بطريق الأولى، وتارة يكون مساوياً، كدلالة جواز المباشـرة مـن قولـه: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ﴾ [البقرة:187]، على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً؛ لأنه لو لم يجز ذلـك لـم يجـز للصائم مدّ المباشرة إلى الطلوع، بل وجب قطعها مقدار ما يسع فيه الغُسل قبل طلوع الفجر (3).

حجية مفهوم الموافقة:

ما عليه الجمهور القول بحجية مفهوم الموافقة. وأنكر ابن حزم حجية المفهوم، يقول رحمه الله تعالى: ((إنّ كل خطاب، وكل قضية، فإنما تعطيـك ما فيها، ولا تعطيك حكماً في غيرها، لا أنّ ما عداها موافق لهـا، ولا أنـه مخالف لها، ولكن كل ما عداها موقوف على دليله)) (4).

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 92.
(2) سنن أبي داود 3 : 80 رقم 2751.
(3) ينظر: المصدر السابق 3 : 92.
(4) الإحكام 7 : 323.

فهو ينكر كل ما قيل إنه مفهوم من فحوى الخطاب، فلا يعتد إلا بما كان مفهوماً من الخطاب، لا من لحنه وفحواه. مثال ذلك ما فُهِم من النهي عن أذى الوالدين من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23]، لا يدل عليه فحوى الخطاب، ولكن ما دلّ عليه باقي الآية، وهذا كلامه بنصه قال: «أما قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة؛ لما كان فيها تحريم ضربهما، ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول (أف) فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ [الإسراء:23]، اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان، والقول الكريم، وخفض الجناح، والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يُؤتى إليهما كل برّ، وكل خير، وكل رفق، فبهذه الألفاظ، وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برّ الوالدين بكل وجه، وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق، بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول: أف »[1].

وقد ردّ الأصوليون على ابن حزم هذا التعنت والشطط، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر؛ كالذين يقولون: إن قوله ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، لا يفيد النهي عن الضرب، وهو إحدى الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم، وهذا في غاية الضعف، بل وكذلك قياس الأولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عُرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا »[2].

ويقول العلامة ابن القيم في هذا السياق: «فكم من حكم دلّ عليه النص،

(1) الإحكام 7 : 371 ، 372.
(2) مجموع الفتاوى 21 : 207.

ولم يفهموا دلالته عليه؛ وسبب هذا الخطأ؛ حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيمائه، وتنبيهه، وإشارته، وعُرْفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: (فلا تقل لهما أف) ضرباً، ولا سبّاً، ولا إهانة، غير لفظه (أف) فقصّروا في فهم الكتاب، كما قصّروا في اعتبار الميزان)) [1].

دلالة مفهوم الموافقة:

اختلف الأصوليون في دلالة النص على المفهوم؛ هل هي لفظية أم قياسية؟

ذهب الإمام الشافعي إلى أن دلالة المفهوم قياسية [2]. وذهب آخرون إلى أن دلالة المفهوم لفظية، واختلفوا في ذلك؛ فقيل: هل المنع من التأفيف مثلاً؛ منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي، إلى المنع من أنواع الأذى؟ أم أنه فُهِم من السياق والقرائن؟ أم دلالة المفهوم مجازية؛ من باب إطلاق الأخص، وإرادة الأعم؟ [3].

ثانياً - مفهوم المخالفة.

وهو ((أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم، ويُسمى دليل الخطاب)) [4]. وقيل: ((هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويُسمى دليل الخطاب؛ لأنّ دليله من جنس الخطاب، أو لأنّ الخطاب دال عليه)) [5].

---

(1) إعلام الموقعين 1 : 338.
(2) ينظر: الرسالة 513..516.
(3) ينظر، الزركشي، البحر المحيط 3 : 93.
(4) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص109.
(5) الزركشي، البحر المحيط 3 : 96. وينظر: الجويني، البرهان 1 : 298، والرازي، المحصول 3 : 14، وابن قدامة، روضة الناظر ص264، والآمدي، الإحكام 3 : 78.

مثاله قوله تعالى: ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ [النساء:4]، مفهوم المخالفة: هو أنه إذا لم تطب نفس الزوجة، فلا يجوز أن يأخذ شيئاً من المهر؛ عند من قال بحجية مفهوم المخالفة.

ومثاله أيضاً حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**مطل الغني ظلم**» [(1)]. أي أن تسويف القادر المتمكن من أداء الدَينِ الحال؛ ظلم منه لصاحب الدين، فهل يؤخذ من هذا اللفظ؛ أن تأخير المعسر لوفاء الدين لا يُعد ظلماً؟ [(2)].

حجية مفهوم المخالفة :

اختلف الأصوليون في حجية مفهوم المخالفة على مذهبين:

المذهب الأول: القول بحجيته، وهو قول الجمهور.

و**المذهب الثاني:** القول بعدم حجيته، وهو مذهب الحنفية.

وفيما يلي عرض لأدلة كل مذهب بإيجاز:

أدلة المذهب الأول:

ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن مفهوم المخالفة حجة في استنباط الأحكام الفقهية من النصوص الشرعية، وأنه طريق من طرق الدلالة. وأشهر أدلتهم فيما ذهبوا إليه:

1- إن المتبادر إلى الفهم من أساليب العرب وعرفهم في استعمال عباراتهم؛ أنّ تقييد الحكم بوصف، أو بشرط، أو تحديده بغاية،

---

(1) صحيح البخاري 2 : 799 رقم 2166.

(2) ينظر: العيساوي، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص327.

أو بعدد؛ يدل على إثبات الحكم حيث يوجد القيد، وعلى نفيه حيث يُنفى، فمن قال: (مطل الغني ظلم) يُفهم من قوله؛ أن الفقير ليس كذلك.

2- إن القيود الواردة في النصوص الشرعية من وصف، أو شرط، أو غاية... ليست عبثاً، ولا بد أن تكون لفائدة، فإذا بحثنا عن فائدتها، فلم نجد لها فائدة إلا تخصيص الحكم بالمذكور، ونفيه عما عداه، وجب أن يُحمل على ذلك، وإلا كان ذكر القيد فيها عبثاً من الشارع الحكيم.

3- لا بد من توفر شروط في المفهوم حتى يُقبل أهمها:

أ - أن يسلّم الحكم من المعارض، فقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ۚ﴾ [**النساء**:101]؛ قيّد قصر الصلاة بحالة الخوف، فدل بمفهومه على عدم جواز القصر في حالة الأمن، لكن هذا المفهوم عارضه منطوق، بيّن أن الرخصة عامة في الخوف والأمن؛ وذلك في حديث عمر بن الخطاب ﷺ حيث فهم مفهوم المخالفة، وسأل النبي ﷺ عن القصر مع الأمن، فأجابه عليه الصلاة والسلام بقوله: «**صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»(1).

ب- أن لا يكون المنطوق خارجاً مخرج الغالب، فقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [**النساء**:23]، فإنّ الغالب كون الربائب في الحجور، فقيّد به لذلك؛ لا أن حكم اللائي لسن في الحجور بخلاف ذلك.

ج- أن لا يكون المنطوق خرج لحادثة معينة، فقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [**آل عمران**:130]، لا يدل على

---

(1) صحيح مسلم 1 : 478 رقم 686.

جواز أكله إن لم يكن أضعافاً مضاعفة؛ لأن هذا الوصف جاء للتنفير مما كان عليه العرب في الجاهلية، من أكل الربا أضعافاً مضاعفة.

د - أن لا يكون المذكور قُصد به التفخيم وتأكيد الحال، فقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾﴾ [البقرة]، لا يدل على عدم وجوب متعة الطلاق على غير المتقين؛ لأنّ الحكم عام في الأصل يتناول كل مُكلَّف.

و- أن يُذكر القيد مستقلاً، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ۗ﴾ [البقرة:187]، لا مفهوم له بالنسبة لجواز المباشرة خارج المسجد؛ لأن قوله (في المساجد) ذُكر على وجه التبعية لشيء آخر، فلا مفهوم له [1].

أدلة المذهب الثاني:

ذهب الحنفية والظاهرية إلى إبطال حجة مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب، مستدلين بما يلي:

1- إن تخصيص الحكم بوصف، أو تقييده بشرط، أو تحديده بغاية أو عدد، غير مطّرد في دلالته على إثبات الحكم حيث يوجد القيد، وعلى نفيه حيث ينتفي، وكثيراً ما ترد العبارة مقيدة، ويتردد السامع في فهم حكم ما انتفى فيه القيد، ويسأل المتكلم عنه ولا يُستنكر السؤال، فإذا قال لك قائل: إذا ضربك زيد عامداً فاضربه، فحَسُن أن تقول له: وإن ضربني خطأً أفأضربه؟

---

(1) العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص335..337 بتصرف، وينظر: ابن قدامة، روضة الناظر ص266. والآمدي، الإحكام 3 : 81..89، والزركشي، البحر المحيط 3 : 98..106.

2- إنّ كثيراً من النصوص الشرعية التي دلّت على أحكام، وقُيدت بقيود، لم ينتف حكمها حيث انتفى القيد؛ بل يثبت حكم النص للواقعة التي فيها القيد، وللواقعة التي انتفى عنها، نحو قصر الصلاة في سفر الخوف وغير الخوف، وحرمة زواج الربيبة، سواء أكانت في حجره، أم لم تكن، وغير ذلك [1].

هذا وإن المختار هو مذهب الجمهور؛ للأدلة الآنفة الذكر؛ فهي أقوى من أدلة المبطلين لدلالة مفهوم المخالفة؛ ولأنه قال بحجيته أئمة الدين؛ كالإمام الشافعي، وأبي عُبيد، وهم من هم علماً وفصاحة [2].

أنواع مفهوم المخالفة :

يتنوع مفهوم المخالفة إلى أنواع متعددة؛ بحسب القيد الذي قُيد به المنطوق، وأهم هذه الأنواع هي:

1- مفهوم الصفة:

وهو «تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف» [3]. وقيل: هو «دلالة اللفظ الموصوف بما ينقص شيوع معناه، على نقيض حكمه له، عند انتفاء ذلك الوصف» [4]. ولا يُراد بالصفة هنا النعت فقط، المعروف عند النحاة؛ بل الصفة في اصطلاح الأصوليين أعم، يقول الإمام الزركشي في تقرير ذلك: «والمراد بالصفة في اصطلاح الأصوليين: تقييد لفظ مشترك

(1) العيساوي، أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية ص337، 338، وينظر: الآمدي، الإحكام 89..94، وابن قدامة، روضة الناظر ص264 ، 265.

(2) المصدر نفسه ص339 بتصرف، وينظر: ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص109.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول ص306.

(4) محمد بن محمد، التقرير والتحبير 1 : 151.

المعنى بلفظ آخر مختص؛ ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة، ويشهد لذلك تمثيلهم (بمطل الغني ظلم) مع أن التقييد به إنما هو بالإضافة فقط، وقد جعلوه صفة)) [1].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ [**الحجرات**:6]، دلّ بمنطوقه على وجوب التّبيّن إن جاء الفاسق بنبأ، ودلّ بمفهوم المخالفة على عدم وجوب التبين إن جاء العدل بنبأ.

ومثاله أيضاً حديث ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ((**من مات يشرك بالله دخل النار**)) قال ابن مسعود: وقلت أنا: (من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة) [2]. وهذا مصير منه إلى القول بمفهوم المخالفة [3].

حجية مفهوم الصفة:

اختلف الأصوليون في حجية مفهوم الصفة؛ فالجمهور، ومنهم الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، وكثير من الصحابة، ومن أئمة اللغة؛ منهم الأخفش، وابن فارس، وابن جني، على أنه حجة، وطريق من طرق الدلالة على الحكم، ((وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب؛ أنّ الشيء إذا كان له وصفان؛ فوُصف بأحدهما دون الآخر، كان المراد به ما فيه تلك الصفة دون الآخر)) [4].

وذهب فريق آخر من الأصوليين إلى إنكاره، وذهب فريق ثالث إلى

---

(1) البحر المحيط 3 : 113، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ص306.
(2) صحيح البخاري 1 : 417 رقم 1181.
(3) ينظر: المصدر السابق 3 : 113 ، 114.
(4) الشوكاني، إرشاد الفحول ص306، وينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 113، والبعلي الحنبلي، القواعد والفوائد الأصولية ص288.

التفصيل بين أن يقع مفهوم المخالفة جواب سؤال، فلا يكون حجة، وبين أن يقع ابتداء فيكون حجة؛ لأنه لا بد لتخصيصه بالذكر من موجب [1].

2- مفهوم الشرط.

وهو «دلالة اللفظ بمنطوقه على حكم معلق على حصول شرط، مع دلالته على نقيض هذا الحكم، عند انتفاء هذا الشرط» [2].

مثاله قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [**الطلاق**:6]، أفادت الآية أن الإنفاق على المطلقة المعتدة واجب إن كانت حاملاً، وأفادت بمفهومها المخالف، أنه لا نفقة لها إن كانت غير حامل. ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ [**النساء**:4]، أباحت الآية بمنطوقها الأكل من مهور النساء، بشرط رضاهن، فدل بمفهومه على تحريمه عند عدمه [3].

حجية مفهوم الشرط:

اختلف الأصوليون في حجيته على مذهبين:

المذهب الأول: مذهب الجمهور، وهو الأخذ بمفهوم الشرط، وإثبات حجيته، بل هو عندهم أقوى في الدلالة على المفهوم من مفهوم الصفة، يقول الإمام السبكي مقرراً هذا المعنى: «وهو [مفهوم الشرط] أقوى من مفهوم الصفة، ولذلك قال به بعض من لا يقول بمفهوم الصفة، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكريه» [4].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 114، والشوكاني، إرشاد الفحول ص306.

(2) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص258.

(3) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص240.

(4) الإبهاج 1 : 378 ، 379. وينظر: السمعاني، قواطع الأدلة 1 : 252.

والمذهب الثاني: مذهب من رأى عدم حجيته، منهم الغزالي، والآمدي[1].

ولا عبرة بقول المخالف؛ فالراجح هو قول الجمهور، يقول إمام الحرمين في الرد على منكري مفهوم الشرط: ((فإن سلّم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به؛ تعدينا هذه المرتبة، وإن استقرّ على النزاع؛ اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان، أو إلى المراغمة والعناد؛ فنحن نعلم من مذهب العرب قاطبة؛ أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به؛ فإذا قال القائل: من أكرمني أكرمته، فقد أشعر باختصاص إكرامه بمن يكرمه، ومن جوّز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يُكرم مكرمَه ، ويكرم غيره أيضاً؛ فقد نأى وبعُد، فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل، والإحالة على تعلم مذاهب العرب، ولسنها وحوارها)) [2].

3- مفهوم الغاية.

هو ((دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بغاية؛ على ثبوت نقيض الحكم لما بعد الغاية)) [3]. مثاله قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [**البقرة**:187]، يدل بمنطوقه على وجوب إتمام الصيام إلى الليل، ويدل بمفهومه على خلافه لما بعد الليل.

ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [**الحجرات**:9]، يدل بمنطوقه على وجوب قتال الفئة الباغية لغاية أن تفيء، ويدل بمفهومه على ترك قتالها بعد أن تفيء [4].

---

(1) ينظر: المستصفى 2 : 225، والإحكام 3 : 78.

(2) البرهان 1 : 308.

(3) إبراهيم الكندي، الدلالات وطرق الاستنباط ص259. وينظر: الغزالي، المستصفى 2 : 249، والرازي، المحصول 3 : 102.

(4) ينظر: الرازي، المحصول 3 : 101.. 104، والزركشي، البحر المحيط 3 : 130.

حجية مفهوم الغاية:

ذهب الجمهور إلى القول بحجيته، وإليه ذهب كثير من منكري (الشرط)، بل من منكري المفهوم كله. وخالف بعض الحنفية، فذهبوا إلى المنع، تصميماً منهم على إنكار المفهوم [1].

وللإمام الفخر الرازي بحث رائع في حجية مفهوم الغاية، فيه زيادة تفصيل، قال: ((التقييد بالغاية؛ يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم فيما قبلها؛ لأن الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم يكن العام منقطعاً، فلم تكن الغاية غاية)) [2].

وفرّق الفخر الرازي بين الغاية المنفصلة، والغاية المتصلة، قال: ((والأَولى أن يُقال: الغاية إما أن تكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم، كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾ [**البقرة**: 187] أو لا تكون كذلك، كقوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [**المائدة**:6]، فإن المفصل غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس. أما القسم الأول: فيجب أن يكون حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبله؛ لأن انفصال أحدهما عن الآخر معلوم بالحس، وأما الثاني: فلا يجب أن يكون حكم ما بعده بخلاف ما قبله؛ لأنه لما لم يكن المرفق منفصلاً عن اليد بمفصل معلوم معين؛ لم يكن تعيين بعض المفاصل لذلك أولى من بعض، فوجب من هاهنا دخول ما بعده فيما قبله)) [3].

4- مفهوم العدد.

وهو ((تعليق الحكم بعدد مخصوص، يدل على انتفاء الحكم فيما عدا

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 130 ، 131.

(2) المحصول 3 : 102.

(3) المصدر نفسه 3 : 102 ، 103.

ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً)) [1]. مثالـــه قولـــه تعـــالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:2]، وقولـــه تعـــالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور:4].

ومفهوم المخالفة هو ما زاد على المنطوق أو نقص عنه، فـــلا يكـــون الحدّ مقاماً إذا لم يستوف العدد، ويكون ظلماً وتعدياً إذا زاد على ذلك [2].

حجية مفهوم العدد:

أيضاً مفهوم العدد هو من المختلف فيه، فمع اتفاق الجمهور على القول بحجيته؛ إلا أن أكثر الحنفية، وجماعة من الشافعية أنكروا حجيته [3].

5- مفهوم اللقب.

هو ((دلالة تعليق الحكم باسم جامد على نفي ذلك الحكم عن غيره)) [4].

مثاله حديث أبي أيوب الأنصاري ﷺ: ((**المـــاء مـــن المـــاء**)) [5]، المفهوم منه عدم وجوب الغسل من الإكسال [6].

ومثاله أيضاً ما احتج به الشافعية؛ على أن التـــيمم لا يجـــوز بغيـــر

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 3 : 123.
(2) ينظر: عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص346.
(3) ينظر: المصدر السابق 3 : 124..127.
(4) عبد الوهاب طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ص347.
(5) سنن الدارمي 1 : 12 رقم 758، تحقيق: فواز أحمد، وخالد الـــسبع، بيـــروت، دار الكتـــاب العربي، ط1، 1986م.
(6) الإكسال: مخالطة الزوجة بدون إنزال.

التراب؛ بقوله ﷺ: «**جُعلت لي الأرض مسجداً، وترابها طهوراً**»[1]. فإن مفهومه؛ أنّ غير التراب لا يكون طهوراً[2].

حجية مفهوم اللقب:

اختلف الأصوليون في حجيته؛ فالجمهور على عدم حجيته، يقول الشوكاني في ذلك: «والحاصل أن القائل به لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً، لم يقتض أنه لم ير غيره، وأما إذا دلت القرينة على العمل به، فذلك ليس إلا للقرينة، فهو خارج عن محل النزاع»[3].

وذهب جماعة من أصوليي الشافعية، والحنابلة إلى القول بحجيته[4].

---

(1) سنن الترمذي 2 : 131 رقم 317.
(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 3 : 168.
(3) إرشاد الفحول ص309.
(4) ينظر: الغزالي، المستصفى 2 : 252 ، 253.

الفَصْلُ الخَامِسُ

مبـاحـــث تـكـمـيـلـــيـة

ويتضمن ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: البيان.

المبحث الثاني: السياق.

المبحث الثالث: الاستثناء.

المبحث الأول

البـيَـــــــــان

تعريف البيان:

درس علماء الأصول (البيان) دراسة شرعية، تَمتُ بصلة وسبب إلى الدراسة البلاغية. والبيان **لغة**: يعني الوضوح والانكشاف، وما يُبيَّن به الشيء من الدلالة وغيرها، وبَانَ الشيء بَيَاناً؛ اتضح فهو بيّن [(1)].

وفي **اصطلاح** الأصوليين تعددت تعريفاتهم للبيان؛ فعرّفه الإمام الشافعي في مستهل مدونته الأصولية (الرسالة) بقوله: «البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة

(1) ابن منظور، لسان العرب 13: 67.

المتشعبة؛ أنها بيان لمن خُوطب بها، ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب ›› (1).

وتعريف الإمام الشافعي للبيان يقارب تعريفه عند البلاغيين المتقدمين؛ في عبارته ومضمونه الشمولي العام. وهذا التقارب ظاهر في تعريف أبي عثمان الجاحظ للبيان بقوله: ‹‹ البيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشَفَ لك قِناعَ المعنى، وهتكَ الحِجَاب دونَ الضمير، حتّى يُفْضِيَ السّامعُ إلى حقيقته، ويَهجُم على محصولِهِ، كائناً ما كان ذلك البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كان الدّليل؛ لأنّ مَدَارَ الأمرِ والغايةَ التي إليها يجرِي القائل والسّامع، إنّما هو الفَهْمُ والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغْتَ الإفهامَ، وأوضَحْتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع ›› (2).

يظهر لنا من تعريف الجاحظ؛ أنه يلتقي مع تعريف الإمام الشافعي في أنّ (البيان اسم جامع)، ويفترقان في أن البيان عند الشافعي (مراتب)، بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، بينما البيان عند الجاحظ (أدلة) مهما كان نوعها، ومن أي جهة هي.

مراتب البيان عند الشافعي:

المرتبة الأولى: لفظ ناصٌ منبه على المقصود من غير تردّد، واستشهد على هذه المرتبة بقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ﴾ [**البقرة**:196]، فكان بيّناً عند من خوطب بهذه الآية؛ أن صوم الثلاثة في الحج، والسّبع في المرجع عشرة كاملة، فهذا من أعلى المراتب.

(1) الرسالة ص21.
(2) البيان والتبيين 1: 76.

المرتبة الثانية: كلام واضح في المقصود الذي سيق الكلام له، ولكن يختص بدرك معانيه وأحكامه؛ المستقلون، وذوو البصائر، واستشهد على هذه المرتبة بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [**المائدة:**6]، فإنها واضحة، ولكن في أثنائها حروف لا يحيط بها إلا البصير بالعربية.

المرتبة الثالثة: ما جرى له ذكر في الكتاب، وبيان تفصيله أُحيل على المصطفى ﷺ، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [**الأنعام:**141]، فتفصيل مقداره، ومستحقه بيّنه الرسول عليه الصلاة والسلام، لكن الأمر به ثابت في الكتاب.

المرتبة الرابعة: ما أمر به النبي ﷺ، أو ما نهى عنه، ولم يُذكر في كتاب الله، لكنّ أصل الأخذ بكل ما صحّ عن النبي عليه الصلاة والسلام وارد في الكتاب، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [**الحشر:**7].

المرتبة الخامسة: القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنّة.

هذه هي مراتب البيان الخمس التي ذكرها الشافعي، وآثر رضي الله عنه ربط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه (1).

أدلة البيان عند الجاحظ:

إذا كان الإمام الشافعي قد جعل البيان على خمس مراتب، فإننا نجد

---

(1) الرسالة ص21..34. وينظر: الجويني، البرهان 1: 125، والزركشي، البحر المحيط 3: 67.

الجاحظ كذلك جعل أدلة البيان خمسة؛ أولها: اللفظ، وثانيها: الإشارة، وثالثها: الخط، ورابعها: العقد، أي الحساب، وخامسها: النِّصبة أي الحال [1].

البيان عند الأصوليين بعد الشافعي:

درس الأصوليون مبحث البيان بإيجاز، بل ذهب بعضهم إلى أن هذا المبحث ليس من صلب مباحث علم الأصول، يقول الإمام الغزالي في هذا المعنى: «اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان، وليس النظر فيه مما يستوجب أن يُسمى كتاباً، فالخطب فيه يسير، والأمر فيه قريب» [2].

كذلك يُلاحظ أن الأصوليين لم يُولوا تعريف الإمام الشافعي للبيان ومراتبه أهمية تُذكر، بل نقد بعض الأصوليين تعريفه للبيان، وذهب إلى أن هذا التعريف أقرب إلى الإلباس منه إلى البيان. يقول أحمد بن علي الرازي، المشهور بالجصّاص، وهو من الأصوليين المتقدمين: «أن ما حدّ به [الشافعي] البيان، وقصد به إلى صفته؛ لم يبيّن به ماهية البيان ولا صفته؛ لأنه ذكر جملة مجهولة، فكان بمنزلة من قال: البيان اسم يشتمل على أشياء، ثم لم يبيّن تلك الأشياء ما هي، فالذي وصف به البيان هو بالإلباس أشبه منه بالبيان؛ لأنه لم يذكر المعاني المجتمعة الأصول، المتشعبة الفروع ما هي، وما حدها، وصفتها» [3].

واختلفت عبارات الأصوليين بعد الإمام الشافعي في تعريف البيان، لكنها تتردد بين مفهومين؛ **الأول**: مفهوم الكشف أو الوضوح، **والثاني**: مفهوم الدليل الذي به تكون الإبانة. يقول الآمدي قي بيان المفهوم الثاني للبيان: «أما

---

(1) ينظر: البيان والتبيين 1: 77..81.

(2) المستصفى 1: 696.

(3) الفصول في الأصول 2: 11، تحقيق: عجيل جاسم، الكويت، وزارة الأوقاف، ط1، 1984م.

البيان؛ فاعلم أنه لما كان متعلقاً بالتعريف والإعلام بما ليس بمعـروف ولا معلوم، وكان ذلك مما يتوقف على الدليل، والدليل مرشد إلى المطلوب، وهو العلم أو الظن الحاصل عن الدليل، ولم يخرج البيان عن التعريف، والـدليل، والمطلوب؛ الحاصل من الدليل)) [1].

عرّف الأصوليون (البيان) بعد الإمام الشافعي بعدة تعريفات منهـا: البيان: هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز الوضوح والتجلّي. وقال بعضهم: هو العلم الحاصل من الدليل. وقال آخرون: البيان هو الدليل [2].

يُلاحظ أن تعريفات الأصوليين السابقة للبيان أقرب إلى تعريف الجاحظ منها إلى تعريف الإمام الشافعي. وتصبح هذه المفارقة أغرب إذا علمنـا أن الأصوليين اعتمدوا أوجه البيان أو أدلته التي ذكرها الجاحظ، وأعرض كثير منهم عن ذكر مراتب البيان التي نصّ عليها الشافعي. يقول الآمدي في تقرير ما سبق: ((وإذا عُرف أن البيان هو الدليل المذكور؛ فحدّ البيان ما هـو حـد الدليل؛ ويعم ذلك كل ما يُقال له دليل، كان مفيداً للقطع أو الظن، وسواء كان عقلياً أو حسياً، أو شرعياً أو عرفياً، ؟ أو قولاً أو سكوتاً، أو فعلاً أو تـرك فعل، إلى غير ذلك)) [3].

وأوجه البيان أو أدلته التي ذكرها الأصوليون هي:

الأول – القول: وأكثر أمور الشرع به، كبيان نُصُب الزكوات، وأحكام الحدود والمعاملات...

---

(1) الإحكام 3: 29.

(2) ينظر: الجويني، البرهان 1: 124، والغزالي، المستصفى 1: 696، 697، والآمدي، الإحكام 3: 29، 30.

(3) الإحكام 3: 30.

الثاني - الفعل: كقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[1].

الثالث - الكتاب: كما بيّن عليه الصلاة والسلام بعض الأحكام في كُتُبٍ كتبها.

الرابع - الإشارة: كقوله ﷺ: «**الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا**»[2]. يعني ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصبعه ثلاث مرات، وخنس إبهامه في الثالثة، يعني يكون تسعاً وعشرين.

وقد وُصف النبي عليه الصلاة والسلام ببلاغة الإشارة باليد، كما وُصف ببلاغة اللسان، فكان «يشير بيده في الموضع الذي تكون فيه الإشارة أولى من العبارة، وهذا حِذْق بمواضع المخاطبات»[3].

الخامس - التنبيه: وهو المعاني والعلل التي نبّه بها على بيان الأحكام، نحو حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «**سمعت رسول الله ﷺ سُئل عن الرطب بالتمر، فسَأَل من حوله: أينقص إذا جف؟ قالوا: نعم، قال: فلا..**»[4].

هذه أشهر أدلة البيان التي نص عليها علماء الأصول[5]. والتقارب بين هذه الأدلة وأدلة البيان التي ذكرها الجاحظ لا يحتاج إلى بيان.

تأخير البيان:

درج الأصوليون على دراسة مسألة (تأخير البيان) في مصنفاتهم، وهذه المسألة تعني في مجملها؛ هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

---

(1) صحيح البخاري 1: 226، رقم 605.
(2) صحيح مسلم 2: 759، رقم 1080.
(3) ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير ص200.
(4) مستدرك الحاكم 2: 44، رقم 1572.
(5) الزركشي، البحر المحيط 3: 68، 69 بتصرف.

ما عليه جمهور الأصوليين «أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوّز تكليف المحال»[1]. فكل ما كان واجباً على الفور لا يجوز تأخير البيان عنه؛ لأنه إن أُخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من معرفة ما تضمنه الخطاب. والحالة التي يجوز فيها تأخير البيان إلى وقت الحاجة إليه، هي كل ما لم يكن وجوبه على الفور، كالحج وغيره[2].

---

(1) الغزالي، المستصفى 1: 699.

(2) الزركشي، البحر المحيط 3: 78.

المبحث الثانى

السِّـــــــياق

تعريفه:

يُقصد بالسّياق كل ما يحيط بالنص من قرائن وأحوال؛ تعين على تحديد معناه. فالسّياق إذن جملة من العناصر والظروف تحفّ بالموقف الكلامي؛ فهي الكلام نفسه، وشخصية المتكلم، والمستمع، وتكوينهما الثقافي، وكذلك مكان الكلام، وزمانه ... إلخ

وحظي السّياق بعناية البلاغيين، سواء منه سياق المقام، أم سياق اللفظ. لكنّ عنايتهم بالسّياق اللفظي تبدو أوضح من عنايتهم بالسّياق المقامي؛ وذلك ظاهر في تحليلاتهم للأساليب الأدبية، كما هو واضح عند الإمام عبد القاهر الجرجاني في مصنفيه (الدلائل والأسرار)، وتتمثل عنايته بالسياق فيما قدمه من دراسة بلاغية حول (نظرية النظم) التي شغل بها كتابيه، ودراسته هذه في الغالب تبين «أثر السياق اللفظي أو النظم في تحديد قيمة الكلمة ودلالتها، وبيان الأنسب والأصلح من طرق النظم، ووسائله في الدلالة على المعاني، التي ينشدها البلغاء، في المقامات التي ينظمون فيها، ومن ثَمّ يتبين تفاوتهم بحسب مقدرتهم، ودرجة توفيقهم في إحكام النظم »[1].

وكذلك الشأن عند الشيخ المعتزلي جار الله الزمخشري في تفسيره (الكشّاف)، فقد اعتمد اعتماداً كبيراً على السّياق؛ في تفتيق معاني وأسرار القرآن الكريم.

---

(1) طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص187.

السّياق لدى علماء أصول الفقه:

أولى الأصوليون السّياق أهمية كبيرة؛ لوعيهم بأهميته في تحديد معاني الخطاب الشرعي، واستنباط المضامين الفقهية منه، وهذه جملة من النصوص تبين أهمية السّياق عند علماء الأصول وعنايتهم به. يقول الإمام الغزالي عن أهمية السّياق في تحديد المعنى: ((ويكون طريق فهم المراد تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصّاً لا يحتمل؛ كفى معرفة اللغة، وأن تطرّق إليه الاحتمال فلا يُعرف المراد منه حقيقة، إلا بانظمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن وأحوال، من إشارات ورموز، وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر، والتخمين))[1].

ويقول الإمام عبد العزيز بن عبد السلام: ((السّياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً، واستهزاء، وتهكماً، بعرف الاستعمال، مثاله: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [**الدخان**]، أي الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ﴾ [**هود:87**]، أي السّفيه الجاهل؛ لوقوعه في سياق الإنكار))[2].

ويقول الإمام الشوكاني بهذا الصدد: ((فإنه [السّياق] يقع به التبيين والتعيين؛ أما التبيين في المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وعليك

---

(1) المستصفى 1: 675، 676.

(2) الإمام في بيان أدلة الأحكام 1: 159، 160.

باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسُّنة والمحاورات؛ تجد منه ما لا يمكن حصره)) [1].

إذن نستطيع القول: إن السّياق من أهم عناصر الخطاب، التي يُعوّل عليها في تحديد معاني الألفاظ والتراكيب، التي تتردد بين معنيين أو أكثر؛ فيكون السّياق هو الموضّح لما اشتبه من نصوص، وما أشكل من صيغ وألفاظ، فيخرجها من حيّز التشابه والإلباس؛ إلى حيّز الوضوح والجلاء.

والسّياق يشمل كل عناصر العملية البيانية؛ أعني الخطاب، والمخاطِب، والمخاطَب، والحال، أو مقتضى المقام، كما يسميه البلاغيون.

وقد تنبه الإمام الشاطبي إلى علاقة السّياق بهذه العناصر مجتمعة فقال: ((إن علم المعاني والبيان؛ الذي يُعرف به إعجاز نظم الكلام، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطَبين، وبحسب غير ذلك)) [2].

وقد أوضح علماء الأصول علاقة السّياق بلغة الخطاب، وتنبهوا إلى أن اللغة عبارة عن نظام من العلامات والرموز، والتخاطب بين الناس يتم عن طريق الألفاظ، والحركات، والإشارات، والعادات، لكنّ ((أيسرها، وأفيدها، وأعمها؛ الألفاظ، أما أنها أيسر؛ فلأن الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفس الضروري، الممدود من قبل الطبيعة، دون تكلف اختياري. وأما أنها أفيد؛ فلأنها موجودة عند الحاجة، معدودة عند

---

(1) إرشاد الفحول ص275.
(2) الموافقات 3: 347.

عدمها. وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش.. فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم؛ صارت موضوعة بإزاء المعاني »[1].

وقرّر الأصوليون أن الألفاظ إذا كانت نصّاً في معناها؛ فإنّ معرفة دلالتها الأصلية كافية في الوقوف على معناها، أما إن كانت دلالتها ظنية، أو تحتمل التأويل، لاشتراكٍ في ألفاظ مترددة بين الحقيقة والمجاز، أو العموم والخصوص .. إلخ؛ فإن المعوّل عليه في تحديد المعنى المراد، إنما هو السّياق.

والإمام الغزالي خير من يوضح لنا ملامح تلك العلاقة بين لغة الخطاب، وبين السّياق؛ في نص سبق إيراده، قال: «ويكون طريق فهم المراد؛ تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال؛ فلا يُعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف، كقوله: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [**الأنعام**:141]، والحق العُشر، وإما إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [**الزمر**:67]، وقوله ﷺ: (**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن**)[2]. وإما قرائن وأحوال؛ من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين؛ بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علما ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس عبارة في اللغة موضوعة فتتعين في القرائن »[3].

وهذا المعنى نفسه هو ما قرره الإمام الشاطبي؛ بشأن الأوامر والنواهي، التي هي أغلب أحكام الكتاب والسّنة، قال ما نصه: «فالأوامر

---

(1) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها 1: 34.
(2) صحيح مسلم 4: 2045 رقم 2654 بلفظ آخر.
(3) المستصفى 1: 675، 676.

والنواهي من جهة اللفظ؛ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منه أمر وجوب، أو ندب، وما هو نهي تحريم، أو كراهة، لا يُعلم من النصوص، وإن عُلم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم تستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهُزْءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلاب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة. ولو اُعتبر اللفظ بمفرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله، وكلام رسوله ﷺ »[1].

كذلك أوضح الإمام الغزالي ما قد يظنه بعضهم من أن السّياق تابع للفظ المتكلم، فلا يُميَّز عن الكلام، قال – رحمه الله – : «وأما قولهم: ما ليس بلفظ تابع للفظ فهو فاسد، فمن سلّم أن حركة المتكلم، وأخلاقه، وعاداته، وأفعاله، وتغير لونه، وتقطيب وجهه، وجبينه، وحركة رأسه، وتقليب عينيه تابع للفظه، بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علماً ضرورياً »[2].

وقد تنبه الأصوليون إلى أن الألفاظ المفردة، والتراكيب؛ تتعرض بسبب السّياقات اللفظية، والمقامية المختلفة؛ لألوان من التغير الدلالي، ولذلك ينبهون على ضرورة الاستعانة بالسّياق بكل أنواعه، والموقف الكلامي بجميع عناصره، وهذا واضح في مباحث العام والخاص، حيث لا يُراد باللفظ العام غالباً دلالته على العموم، وذلك أن العموم إنما يُعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، لكن ضابطها القرائن، ومقتضيات الأحوال، التي هي ملاك البيان كله.

(1) الموافقات 3: 153.
(2) المستصفى 2: 66، 67.

وبسبب من العناية بالسّياق، والقرائن، والمواقف الكلامية، يتجه الأصوليون إلى دراسة أسباب النزول، وهي الملابسات المحتفة بنزول النص القرآني، وكذلك المواقف الملابسة لنصوص الحديث الشريف، لما في ذلك من أثر في الكشف عن المعنى، على وجه الدقة [1]. وليست دراسة الأصوليين للمطلق والمقيد، والمجمل والمبين؛ إلا مراعاة للسّياق اللفظي العام للقرآن والسّنة، كما أن دراستهم للمعاني المتنوعة التي ترد بها صيغة الأمر، تكشف عن إدراكهم لأثر السياقين اللفظي والحالي، في تحديد المعنى المراد، ذلك أن بحثهم لاستعمالاتها اللغوية قد وقفهم على معانٍ مجازية كثيرة للصيغ، بحسب السّياقات المختلفة، وإن كانت بعض هذه المدلولات أكثر استعمالاً من بعض.

وكثير من الخلافات بين الأصوليين متسببة عن محاولة دراسة الصيغ والألفاظ بمعزل عن السّياق والقرائن. والسّياق هو الوسيلة التي يتعين بها المعنى المحتمل، كما في (المشترك)؛ حيث يرى غالب الأصوليين أنه ليس للمشترك في سياقه إلا معنى واحد، كما أن الألفاظ والعبارات لا يُحكم بمجازيتها إلا من خلال السّياق، كما أن السّياق أساس في ترتيب النصوص الشرعية؛ من حيث الوضوح والخفاء؛ على النحو الذي سبق بيانه [2].

ونختم هذا المبحث بنص للعلامة ابن القيّم في أهمية السّياق، قال – رحمه الله – : «السّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته» [3].

---

(1) ينظر: الشاطبي، الموافقات 3: 337.

(2) ينظر: طاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص188..191.

(3) بدائع الفوائد 4: 615.

المبحث الثالث

الاستثناء

اتجه علماء الأصول إلى دراسة التركيب اللغوي المشتمل على (الاستثناء) دراسة بلاغية، تهدف إلى إيضاح المعنى وتحديده، ذلك أن تحديد المعنى هو غاية البحث الأصولي في كل دراساته اللغوية والبلاغية. وكل دراسة تسعى إلى تحديد معاني الألفاظِ، والجمل، تَمت إلى البلاغة بسبب، إن لم تكن من صلب الدراسة البلاغية. من هنا يُلاحظ أن الأصوليين لم يتوقفوا كثيراً عند ما يُعنى به النحاة من أحكام إعرابية للاستثناء، واكتفوا بما توصل إليه النحاة من هذه الأحكام، وأحالوا إلى مظانها في مصنفات النحو.

تعريف الاستثناء:

عرّفه الآمدي بأنه «عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه، دال بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به»[(1)].

وإذا تجاوزنا الجانب النحوي في باب الاستثناء؛ إلى الجانب البلاغي لدى علماء الأصول؛ فإننا نراهم يدرسون الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه؛ دراسة بلاغية من عدة جوانب هي:

1- الاتصال الزمني:

شرط الاستثناء عند كثير من الأصوليين أن يكون متصلاً بالمستثنى منه حقيقة، من غير فاصل بينهما، أو في حكم المتصل، أي ما يتكلم به في

(1) الإحكام 2: 308.

أثناء حديثه، ولا يُعد – عُرفاً – فاصل بين المستثنى والمستثنى منه، كأن يتخلل الكلام فاصل بانقطاع نَفَس، أو سُعال منع من اتصال الكلام، فلا يُعد هذا فاصلاً [1].

ورُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما تجويز الفصل بين المستثنى والمستثنى منه، وإعماله، وإن طال الفصل بينهما. وقد ردّ جمهور الأصوليين هذه الرواية من وجهين؛ **الوجه الأول:** إنّ نقلَ هذا المذهب عن ابن عباس لا يصح؛ إذ لا يليق بمكانته، وعلمه وفقهه [2]. **والوجه الثاني:** هذا المذهب مخالف لسنن العرب في مخاطباتها، يقول الإمام الجويني: ((والرد على من يجوّز فصل الاستثناء مدرك بالبديهة، يغني وضوحه عن الإطناب في شرحه، ولو عملت الاستثناءات المنفصلة لم يثبت ثقة بالعهود والمواثيق، ولما أفضى عقد إلى اللزوم، ولما عُلم صدق صادق، وكذب كاذب، مع ارتفاع الاستثناء.

فكل ما نذكره تكلّف؛ بعد حصول القطع بأن العرب وغيرها من أرباب اللغات؛ لا يرون إمكان تغيير الألفاظ الناصة على معانيها، وإلحاق الاستثناء بعدها، بعد تمادي الآباد، وتطاول الأزمان، والكلام المسكوت عليه في عرف اللسان غير مستدرك بعد الفصل بالاستثناء)) [3].

وذهب بعض المالكية إلى جواز تأخير الاستثناء لفظاً، لكن مع إضمار الاستثناء، متصلاً بالمستثنى منه، ويكون المتكلم مديناً به فيما بينه وبين الله تعالى، ولعل هذا هو مذهب ابن عباس [4].

واستدل المجيزون بجواز تأخير النسخ، وأدلة التخصيص، وتأخير البيان.

---

(1) الإحكام 2: 310.
(2) ينظر: الغزالي، المستصفى 2: 197.
(3) البرهان 1: 261، 262.
(4) ينظر: الآمدي، الإحكام 2: 310.

لكن هذا إن جاز في قياس العقل؛ فإن واقع اللغة يرفضه، إذ أننا لا نجد في الاستعمالات اللغوية، وفي عرف أهل اللغة؛ أن يتكلم المتكلم بالعبارة، ثم يستثني منها بعد ساعة أو شهر، ولذا كان الرد على هذه الحجة من قبل الجمهور ميسوراً ومقنعاً، وذلك بعبارتهم المشهورة: «لا قياس في اللغة» [1]. ولا مجال للعقل في اللغات، أي أنّ أحكام اللغة لا تُؤخذ بالمنطق العقلي، وإنما تؤخذ أوضاع اللغة باستقراء ظواهرها، كما نطق بها أهلها.

يقول الإمام الغزالي مقرراً ما سبق: «إن جاز القياس في اللغة؛ فينبغي أن يُقاس عليه الشرط والخبر، ولا ذاهب إليه؛ لأنه لا قياس في اللغات، وكيف يُشبه بأدلة التخصيص، وقوله: إلا زيداً؛ يخرج عن كونه مفهوماً، فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول» [2].

ولا تناقض بين عبارة الأصوليين (لا قياس في اللغة)، وبين ما يتردد على ألسنة اللغويين من قولهم: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب» [3].

فأما عبارة الأصوليين فإن المراد بها: أن أصول أوضاع اللغة لا مجال للقياس، والنظر العقلي فيها، وإنما تؤخذ هذه الأصول عن طريق استقراء كلام العرب، ومخاطباتهم. وأما عبارة اللغويين فإنها تعني تقدير الفرع بحكم الأصل، أي حمل فرع على أصلٍ لعلّة؛ نحو حمل نائب الفاعل على الفاعل في رفعه، فالأصل هو الفاعل، والفرع هو نائب الفاعل، والعلة هي الإسناد، والحكم هو الرفع. فلا تناقض بين القولين.

---

(1) الغزالي، المستصفى 2: 198.
(2) المصدر نفسه 2: 198.
(3) ابن جني، الخصائص 1: 303.

2- الاتصال النوعي:

يُقصد بالاتصال النوعي أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وهذا من ضمن شروط صحة الاستثناء المخصّص لعموم المستثنى منه، فقولنا: رأيت الناس إلا طيراً، فإنه استثناء من غير جنس المستثنى منه، فلا يقع التخصيص به.

وكذلك لو كان المستثنى جزءاً من المستثنى منه، لكن اسم المستثنى لا يشمله؛ فإنه يُعد استثناء من غير الجنس، نحو: رأيت الدار إلا بابها، ورأيت زيداً إلا وجهه، فالاستثناء هنا لا يخصص المستثنى منه؛ لأن اسم (الدار) لا يطلق على الباب، كما أن اسم (زيد) لا يُطلق على وجهه [1].

واختلف الأصوليون في الاستثناء من غير الجنس؛ فذهب أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وغيرهم إلى صحته، وذهب الأكثرون إلى منعه.

وحجة القائلين ببطلانه أن حقيقة الاستثناء إخراج بعض ما تناوله اللفظ، وذلك غير متحقق في الاستثناء المنقطع. واحتج القائلون بصحته بالقرآن، والشّعر، والنثر. فمن القرآن قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ [**الأعراف**:11]، وإبليس لم يكن من الملائكة، بدليل قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ﴾ [**الكهف**:50]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً ﴾ [**النساء**:29]، والتجارة ليست من جنس الباطل.

وأما الشعر فمنه قول أحدهم:

بَساباً لَيسَ بِهِ أَنيسُ   إِلاّ اليَعافيرُ وَإِلاّ العيسُ

---

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى 2: 198، وطاهر حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين ص43، 44.

والعيس ليست من جنس الأنيس. وقول آخر:

وَلا عَيبَ فيهِم غَيرَ أَنَّ سُيوفَهُم بِهِنَّ فُلولٌ مِن قِراعِ الكَتائِبِ

وليس فلول السّيوف عيباً لأربابها، بل فخراً لهم، وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها. وأما النثر؛ فقول العرب: ما زاد إلا ما نقص، وما بالدار أحد إلا الوتد [(1)].

والأظهر من قول الأصوليين أن هذا النوع من الاستثناء واقع في اللغة بلا جدال، وأنه من غير الجنس، وهو ما يسميه النحاة منقطعاً، وحكمه الإعرابي عندهم وجوب النصب. يقول سيبويه معللاً هذا الحكم الإعرابي تعليلاً بلاغياً: «وكرهوا أن يُبدلوا الآخر من الأول، فيصير كأنه من نوعه، فحُمل على معنى (ولكنّ)، وعمل فيه ما قبله» [(2)].

مقدار المستثنى:

اتفق علماء الأصول على امتناع الاستثناء المستغرق لكل المستثنى منه، فخطّؤوا من قال: له عليّ عشرة إلا عشرة، فلو قال قائل: لفلان عليّ عشرة إلا عشرة؛ لزمته العشرة؛ لأنه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه [(3)]، وإنما الخلاف بينهم في استثناء الأقل أو الأكثر.

أما استثناء القليل من الكثير؛ فأجمعوا على جوازه، مثاله قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [**العنكبوت**:14]. وأما استثناء الأكثر ففيه قولان؛ **أحدهما**: يمتنع، حتى قال بعض اللغويين: «لو قال: له عندي مئة إلا سبعة وتسعين، ما كان متكلماً بالعربية، وكان عبثاً

---

(1) الآمدي، الإحكام 2: 316 بتصرف.

(2) الكتاب 2: 329.

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى 2: 201، والآمدي، الإحكام 2: 318.

من القول ›› [1]، وقال الإمام الغزالي: ‹‹والأشبه أنه لا يجوز؛ لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر، وتستحمق قول القائل: رأيت ألفاً إلا تسعمئة وتسعة وتسعين ›› [2]. ونقل الإمام الزركشي عن ابن قتيبة قوله بهذا الصدد: ‹‹ لا يجري في اللغة؛ لأن تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته، أو نسيته لقلته، ثم تداركته بالاستثناء، ولأن الشيء قد ينقص نقصاناً يسيراً، فلا يزول عنه اسم الشيء، وأما مع الكثرة فيزول ›› [3].

والثاني: الجواز، وبه قال أكثر الأصوليين، فإن قال قائل: له عندي عشرة إلا تسعة، فيلزمه درهم، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ** ﴾ [**الحجر**]، والمتبعون له هم الأكثر، بدليل قوله تعالى: ﴿ **وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ** ﴾ [**سبأ**: 13].

الاستثناء بعد جمل متعاطفة:

إذا وقع الاستثناء بعد جمل متعاطفة بالواو أو بغيرها، فهل ينصرف الاستثناء إلى جميع الجمل، أم إلى الجملة الأخيرة وحدها، أم أنه يحتمل كليهما؟ كأن يقول قائل: من دخل الدار، وأفحش الكلام، وأكل الطعام؛ عاقِبْه إلا من تاب [4]. ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿ **وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ** ﴾ [**الفرقان**: 68]، إلى قوله تعالى: ﴿ **إِلَّا مَن تَابَ** ﴾ [**الفرقان**: 70].

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على مذاهب؛ **الأول:** وهو قول الشافعي وغيره، أن الاستثناء يعود إلى جميعها. **والثاني:** أنه يعود إلى

---

(1) الزركشي، البحر المحيط 2: 433.
(2) المستصفى 2: 202.
(3) المصدر السابق 2: 433.
(4) المصدر السابق 2: 204، والآمدي، الإحكام 2: 321.

الأخيرة فقط، إلا أن يقوم دليل على إرادة الكل، وهذا قول أبي حنيفة، وأكثر الصحابة، فلو قال لزوجته: أنت طالق طلقة وطلقة إلا طلقة، ففيه الوجهان بحسب المذهبين [1]. **والثالث:** التوقف بين الأمرين، حتى يدل على إرادة أحدهما دون الآخر، وهذا ما ذهب إليه الإمام الغزالي [2].

وهناك قول رابع؛ نقله الآمدي، ونسبه إلى القاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري، وجماعة من المعتزلة؛ مفاده: إنْ كان الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى، ولم يُضمر فيها شيء مما في الأولى؛ فالاستثناء مختص بالجملة الأخيرة؛ لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها، إلا وقد تم مقصوده منها، وذلك على أقسام أربعة:

الأول: أن تختلف الجملتان نوعاً؛ كما لو قال: أكرمْ بني تميم، والنحاة البصريون إلا البغاددة، إذ الجملة الأولى أمر، والثانية خبر.

الثاني: أن تتحدا نوعاً، وتختلفا اسماً وحكماً، كما لو قال: أكرمْ بني تميم، واضرب ربيعة إلا الطوال، إذ هما أمران.

الثالث: أن تتحدا وتشتركا حكماً، لا اسماً، كما لو قال: سلّم على بني تميم، وسلّم على بني ربيعة إلا الطوال.

الرابع: أن تتحدا نوعاً، وتشتركا حكماً واسماً، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض، كما لو قال: سلّم على بني تميم، واستأجر بني تميم إلا الطوال.

وأما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضربة عن الأولى، بل لها بها نوع تعلّق، فالاستثناء راجع إلى الكل [3].

---

(1) ينظر: الزركشي، البحر المحيط 2: 499، 450.

(2) ينظر: المستصفى 2: 207.

(3) الآمدي، الإحكام 2: 321، 322.

الاستثناء من الاستثناء:

أجازه جمهور الأصوليين؛ بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ۝﴾ [الحجر]. استثنى الآل من القوم، ثم استثنى امرأته [1].

وشذّ بعضهم فمنعه؛ معترضاً على الاستدلال بالآية، بقولهم: «ووجهه أن الله تعالى قال: ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ۝﴾ [الحجر]، أي لإهلاكهم، فلا يصح استثناء آل لوط منهم؛ لأنهم ليسوا من المجرمين، بل هو كلام مستأنف، معناه لكن آل لوط، فإنهم منجّون، ثم قال: إلا امرأته، استثناها من المنجين، وجُعلت من الهالكين، فتكون مستثناة» [2].

الاستثناء عند البلاغيين:

درس البلاغيون باب الاستثناء، وأشاروا إلى أن «الاستثناء استثناءان؛ لغوي، وصناعي. فاللغوي إخراج القليل من الكثير، وقد فرغ النحاة من ذلك مفصّلاً في كتبهم. والصناعي هو الذي يفيد بعد إخراج القليل من الكثير معنى زائداً؛ يُعدّ من محاسن الكلام، ويستحق به الإتيان في أبواب البديع، ومتى لم يكن في الاستدراك والاستثناء معنى من المحاسن، غير ما وضعا له؛ لا يُعدّ من البديع» [3].

وذكروا من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿۞ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات:14]، «فإنه سبحانه لو اقتصر على قوله (لم تؤمنوا) لكان فيه تنفير؛ لكونهم ظنوا الإقرار بالشهادتين؛ من غير

---

(1) ينظر: الآمدي، الإحكام 2: 309، 310، والسبكي، الإبهاج 2: 152.

(2) الزركشي، البحر المحيط 2: 446.

(3) ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير ص323.

اعتقادهما إيماناً، فأوجبت البلاغة أن يستدرك ما استدركه؛ ليعلمهم أن حقيقة الإيمان موافقة الجنان للسان بالتصديق، بدليل قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [**الحجرات**:14]، فلما تضمن الاستدراك إيضاح ما أشكل عليهم عُدّ من المحاسن، إذ صار الكلام به موصوفاً بحسن البيان؛ لِمَا أقام من الحجة عليهم))[1]. ومنه شعراً قول زهير:

أَخي ثِقَةٍ لا تُتلِفُ الخَمرُ مالَهُ   وَلَكِنَّهُ قَد يُهلِكُ المالَ نائِلُه

((لأن العرب كانت تعد إتلاف المال في الخمر من المديح البليغ، قال شاعرهم:

لا تَنفُري يا ناقَ مِنهُ فَإِنَّهُ   شَرّابُ خَمرٍ مِسعَرٌ لِحُروبِ

فإنه لو اقتصر على صدر البيت دلّ على أن ماله موفور، وتلك صفة ذم، فاستدرك ما يزيل هذا الاحتمال، وتخلص الكلام للمدح المحض))[2].

---

(1) ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير ص344.
(2) المصدر نفسه ص333.

خاتمة

نسأل الله حسنها

في هذه الخاتمة تُلخص أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. إن علم أصول الفقه أعظم العلوم التي أنتجها الفكر العربي الإسلامي، ويمثل المنهج الأصولي بحق قمة التفكير العلمي في المنظومة العلمية الإسلامية؛ لأنه أصل الأصول، وقاعدة كل العلوم، وهو عمدة المجتهدين، وبه صلاح المكلفين؛ معاشاً ومعاداً.
2. إن جذور أصول الفقه وأسسه؛ موجودة في القرآن والسنّة، قبل أن تُوضع قواعده، وتُقرّر مصطلحاته، وكذلك كانت معروفة لدى الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، فكان اجتهادهم مبنياً على قواعد وقوانين علم الأصول، وإن لم تكن تلك القواعد والقوانين معروفة بمصطلحاتها ومسمياتها، لكنها كانت حاضرة لديهم بحقائقها وكيفياتها.
3. إن الجدل الذي قد كان قائماً بين مدرسة الرأي ومدرسة الأثر؛ من أهم الأسباب التي ساعدت على تدوين علم أصول الفقه، وجمع قواعده، وتنظيمها، وتحريرها، وتنقيحها؛ ليأخذ هذا العلم بذلك وضعه من حيث هو فن مستقل بين الفنون الإسلامية.
4. لقد أجمع المؤرخون والمهتمون بعلم الأصول على أن الإمام الشافعي هو صاحب نظرية هذا العلم، في مدونته الأصولية (الرسالة)، وقد كان منهجه فيها جامعاً بين أمرين؛ **الأول:** تحرير القواعد الأصولية، وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسنّة، وإيضاحه منهجه في

الاستدلال، وتأييده بالشواهد من اللغة العربية، **والثاني**: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها. ولو سلك الأصوليون هذا المنهج تقعيداً واستدلالاً وتطبيقاً؛ لسهل هذا العلم على طالبيه، ولانتهى بهم إلى صفوف المجتهدين من قريب.

5. إن علوم البلاغة المعروفة لدينا اليوم، لا تمثل إلا قطرة من بحر التراث البلاغي الذي تركه السلف، فلا بد من إعادة النظر في علوم البلاغة منهجاً وتدريساً، ويجب فتح القول في بقية التراث البلاغي، وإعادة صياغته بروح العصر، كما فعل النحاة مع علم النحو، والفقهاء مع علم الفقه.

6. العلاقة بين علم أصول الفقه والبلاغة علاقة وثيقة وثابتة، والدليل على ذلك النصوص التي أوردها الأصوليون والبلاغيون في سياق الصلة بين العلمين، وكذلك تظهر العلاقة بينهما في المنهج البياني العام لدراسة عناصر العملية البيانية عند كل من الأصوليين والبلاغيين، وأيضاً تتضح العلاقة بين علم الأصول والبلاغة من جهة تأثر البلاغيين بآراء الأصوليين أو نقدهم إياها، وكذلك شأن الأصوليين إزاء البلاغيين، وأيضاً من حيث اشتراكهما في بحث كثير من القضايا البلاغية.

7. إن اتجاه البحث البلاغي من الاهتمام بوضع قواعد لإنتاج الخطاب البليغ، إلى الاهتمام بوضع قواعد لتفسير الخطاب البليغ؛ كان بسبب تأثير المنهج البياني التحليلي الذي كونه الأصوليون والفقهاء، وليس بسبب تأثير المنهج الأرسطاطاليسي كما ذهب بعض الباحثين.

8. إن القول بأن دراسة الأصوليين البلاغية أغفلت الناحية الجمالية قول غير مسلّم به، ومباحثهم شاهدة على أن دراساتهم البلاغية فيها

من المباحث الأدبية والجمالية؛ المرتبطة بالنص الشرعي؛ ما لا يوجد عند البلاغيين أنفسهم.

9. لقد دوّن علماء الأصول مباحثهم البلاغية بلغة علمية راقية، بعيدة عن شوائب التشخيص والتخييل، واللغة العلمية المتميزة، وخاصة لغة العلماء تدخل في دائرة البيان والبلاغة؛ لأن التفوق في لغة العلماء؛ يضاهي التفوق في لغة الأدباء، فكما يغلب بعض الشعراء على صور من المعاني الأدبية؛ كذلك يغلب بعض العلماء على صور من المعاني العلمية.

10. إن الدراسات البلاغية المعمقة لدى الأصوليين لا يمكن أن تكون فقط لمجرد الامتزاج والالتحام بين علوم العربية، وعلوم الشريعة، بل هناك دوافع حملت علماء الأصول على دراسة مثل هذا اللون من الدراسات البلاغية الرائعة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة دوافع أساسية هي:

ا. **الدوافع الاجتهادية التشريعية:** وهي أصل دوافع علماء الأصول لدراسة قضايا البلاغة ومسائلها في مدوناتهم؛ فقد قرروا أن من أهم شروط تحقق الاجتهاد فيمن يتصدر لاستنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الشرعية العلم العربية، وتأتي في مقدمتها علوم البلاغة ومباحثها. وفي خضم دراسة الأصوليين للخطاب الشرعي لاستنباط الأحكام الفقهية؛ كانت تُدرس قضايا البلاغة على أرقى مستوى من مستويات البحث العلمي الجاد.

ب. **الدوافع التعليمية التربوية:** إن وعي علماء الأصول بأهمية علوم البلاغة للمجتهد، دفعهم إلى دراسة مباحث بلاغية مستفيضة؛ لتكون عُدّة المجتهد، وأداته في عملية الاجتهاد، وصَاحَبَ هذه المباحث البلاغية آراء تعليمية، وتوجيهات تربوية؛ تيسّر على المجتهد فهم

مراد الله من خطابه، وتسهم في إعداد المجتهد الكفء والمؤهل الاستنباط الأحكام.

ج. **الدوافع الجدلية المذهبية:** هي أيضاً من أهم الدوافع التي حملت الأصوليين على دراسة قضايا البلاغة وإثرائها؛ ذلك أن الأصوليين لم يكونوا ذوي مدرسة واحدة، فقد تعددت مدارسهم، واختلفت مذاهبهم، وكانت بينهم محاورات ومناظرات؛ أسهمت في تطوير البحث الأصولي بوجه عام، والبحث البلاغي بوجه خاص.

11. قبل أن يشرع الأصوليون في دراسة الخطاب الشرعي دراسة بلاغية، ويقرروا قواعدهم البلاغية، التي تعين على فهمه؛ قاموا بتعريفه، وبينوا أنواعه، وقرروا أن أنواع الخطاب الشرعي التي هي: خطاب الله ﷻ، وخطاب النبي ﷺ أي سنته، وخطاب الأمة، أي الإجماع، هي محل الدراسة البلاغية؛ لأنها هي التي يصح فيها التساؤل، والتجاوب، وتتصف بالنص والظاهر والمحكم والمؤول، وغير ذلك من أقسام النظم التي خصها علماء الأصول بالبحث. وعرّفوا أنواع الخطاب الشرعي، وبيّنوا مراتبه في الاستدلال عند عملية الاستنباط؛ من حيث تقديم بعضها على بعض، وأوضحوا مكانتها، وحجيتها في التشريع.

12. قرر الأصوليون أن للخطاب الشرعي مقاصد بلاغية؛ على نسق مقاصد الشريعة لديهم، ومقاصد الشريعة هي لب الفقه بالشريعة؛ لأنها تبين حكمة الشارع من وراء ما شرع لعباده، وتكشف لنا أسرار الشريعة. ومن خلالها تُبنى المناهج الأصولية المحكمة؛ لتكون أكثر وفاء للنص، وتحقيقاً لمصالح الأمة، في توافق فاعل مع العصر.

13. والمقاصد البلاغية للخطاب الشرعي هي: كل المعاني البلاغية التي قصدها الخطاب الشرعي؛ سواء أكانت طرقه، ووسائله البلاغية؛

للتأثير في المخاطبين وإقناعهم، والتشريع لهم، أم كانت المعاني البلاغية التي قُصدت لأجل التشريع للسان العربي.

14. حظيت مقاصد الخطاب البليغ بعناية البلاغيين، وأكدوا أهمية معرفتها، وقرروا أن الدرس البلاغي يقوم أساساً على دراسة المعاني؛ من حيث ارتباطها بمقاصد المتكلمين، وإغفال هذه المقاصد هو الذي صدّ الناس عن معرفة البلاغة، والإعراض عن فقه هذه المقاصد، لا سيما في الخطاب الشرعي خيانة للعقل والدين.

15. أما عند الأصوليين فإن عنايتهم بمقاصد الخطاب أعظم منها عند البلاغيين، وقد درسوا نوعين من المقاصد؛ **الأول**: مقاصد الخطاب الشرعي، **والثاني**: مقاصد خطاب المكلفين، وعنايتهم بالمقاصد تأتي من باب عنايتهم بالمعاني لا بالألفاظ، فالألفاظ لديهم ما هي إلا وسيلة من وسائل تأدية المعنى، وليست كل الوسائل.

16. إن البيان هو المقصد الأول للخطاب الشرعي عند الأصوليين؛ لذلك جاء بناء الخطاب الشرعي في نهاية الفصاحة والبلاغة؛ ليكون أكثر إبانة عن المعنى، واستمالة لقلوب المكلفين، وتأثيراً فيهم. من هنا جُعلت الإبانة غاية اللغة في مختلف صورها، وطرقها التعبيرية، الأصلية والفنية، بل جُعلت الإبانة هي مقياس الكلام، وميزان تقويمه، والحكم عليه بالجودة أو الرداءة، فأفضل الكلام أوفره حظاً من الإبانة؛ مهما كانت الطرق والوسائل التي يسلكها.

17. درس الأصوليون الخطاب الشرعي بين مستويي التعبير: الخبري والإنشائي، وتطرقوا إلى قضايا بلاغية شيّقة في هذا المبحث لم يسبقهم إليها غيرهم؛ نحو دراستهم الخبر، وأصل وضعه، ومدلوله، وتوسعوا في دراسته من حيث صدقه أو كذبه، ومجيء الخبر بلفظ

الأمر، وعكسه، وفوائد ذلك، وكذلك شأنهم في دراسة الإنشاء، فقد درسوا كل ما من شأنه أن يُوظّف في الوصول إلى الأحكام الشرعية في هذا المبحث، ووضعوا فروقاً دقيقة بين الخبر والإنشاء لم يبينها غيرهم، درسوا كل هذه القضايا دراسة بلاغية شيقة ومستفيضة.

18. وفي الجانب التطبيقي من البحث؛ ظهر أثر الأصوليين في البحث البلاغي، وجهودهم البلاغية، وكانت دراساتهم البلاغية في غاية الدقة، فقد رتبوا مباحثهم البلاغية ترتيباً منطقياً عقلياً، يؤدي بعضها إلى بعض، فنجدهم أولاً يدرسون الألفاظ باعتبار الوضع، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام: خاصة، وعامة، ومشتركة. أما الخاص فقد قسموه بحسب صيغته إلى أمر، ونهي، ومطلق، ومقيد، وفي كل مبحث من هذه المباحث دراسات بلاغية مستفيضة، وتفصيلات لم يدرسها غيرهم: ففي مبحث الأمر مثلاً: عرّفوه أولاً، ثم درسوا صيغته، وقسموها إلى قسمين: صيغ صريحة، وأخرى غير صريحة. ثم درسوا الأمر من حيث الوجوب وعدمه، ودرسوا بعد ذلك معاني صيغ الأمر، ودلالته بعد الحظر، ودلالته على المقدار، والزمن من حيث الفور أو التراخي، وما يترتب على تكرار صيغ الأمر.. وكذلك درسوا (العام) من حيث صيغته، ودلالته، وتخصيصه، وبينوا أن هناك نوعين من المخصصات: مخصصات لفظية، وغير لفظية، واللفظية تنقسم إلى: متصلة، ومنفصلة.. وكذلك الشأن في دراستهم للمشترك، فقد درسوا هذا المبحث دراسة بلاغية؛ لأنه لا بد من تحديد معاني الألفاظ المشتركة، بحيث لا تشتبه أو تختلط بغيرها، وقرروا أن السّياق هو الذي يعيّن المعنى المراد دون غيره.

19. وبعد أن درس الأصوليون الألفاظ بحسب الوضع؛ نجدهم يدرسونها بحسب الاستعمال؛ لأن المتكلم بعد أن وجد بين يديه هذه الثروة

اللغوية، فله أن يتصرف فيها؛ فإما أن يستعملها على سبيل الحقيقة، وإما أن يستعملها على سبيل المجاز، وإما أن يستعملها على سبيل التصريح، أو على سبيل الكناية. ودراسة الأصوليين في كل هذه المباحث دراسة بلاغية متفوقة، لا نجد لها مثيلاً في بيئة أدبية أو لغوية أخرى، ففي مبحث المجاز على سبيل المثال، وهو من المباحث التي شغلت حيّزاً واضحاً عند الأصوليين؛ لأنه من المسائل الجوهرية، التي لها علاقة وطيدة بعلوم الشريعة، نجدهم يعرّفونه أولاً، ثم يدرسون إمكانية وقوعه في القرآن والسّنة واللغة، ثم يدرسون أسباب العدول عن الحقيقة إلى المجاز، بعد ذلك درسوا علاقات المجاز، وقرائنه، وعلاماته، وخاضوا في قضايا مجازية في غاية الدقة، نحو مسألة التجوز بالمجاز عن المجاز، ومجاز المراتب، وكل هذه قضايا لم يتطرق إليها غيرهم، ولا استعمل هذه المصطلحات سواهم، وفي نهاية كل مبحث من هذه المباحث وغيرها؛ نجدهم يقررون الغرض من هذه الدراسة البلاغية وثمرتها، أعني حجية هذه الأساليب العربية في الاستنباط.

20. بعد أن درس الأصوليون عناصر الخطاب الشرعي باعتبار الوضع والاستعمال؛ نجدهم يدرسونها باعتبار الوضوح والإبهام، بالنسبة للمخاطب، فالألفاظ إما واضحة، وإما مبهمة؛ لذلك جاء هذا الباب في مبحثين؛ الأول: للفظ الواضح الدلالة، والثاني: للفظ المبهم الدلالة.

وفي مبحث الواضح نجد الأصوليين يقسمونه بحسب الوضوح على أربعة مراتب: محكم، ومفسّر، ونصّ، وظاهر، وكذلك في مبحث اللفظ المبهم نجدهم يجعلونه على أربعة مراتب؛ من حيث الإبهام أو الخفاء، وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، وهذا التصنيف لمراتب الوضوح والإبهام إن دلّ على شيء فإنما يدل على الدقة المتناهية في تحديد المعنى، وهذه المراتب

لكل منها حكمه في الشرع؛ من جهة العمل به كدليل شرعي معتبر، في الشريعة المطهرة.

21. وأخيراً نجد الأصوليين يدرسون عناصر الخطاب الشرعي باعتبار الكيفية، أي كيفية دلالة الخطاب على الحكم أو المعنى، فوجدوا بعد استقراء ألفاظ الشريعة، أن من الأحكام ما يُفهم من المنطوق، ومنها ما يدل عليه المفهوم، ومن هنا جاء هذا الفصل في مبحثين؛ الأول: دلالة المنطوق، والثاني: دلالة المفهوم، ويقسم الأصوليون المنطوق إلى قسمين: منطوق صريح، وغير صريح، والصريح على ثلاثة أقسام: اقتضاء، وإيماء، وإشارة. ودلالة المفهوم كذلك على قسمين؛ الأول: مفهوم موافقة، والثاني: مفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة أقسام؛ دُرس منها مفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، ومفهوم العدد، ومفهوم اللقب، وهذا المبحث من المباحث الشيقة التي درسها علماء الأصول، وأحكموا قواعدها، ووضعوا مصطلحاتها.

22. وبحث الأصوليون قضايا مهمة، لها علاقة وسبب بالدراسة البلاغية، جاءت في مواضع متفرقة في مدوناتهم الأصولية؛ اخترنا أهمها وهي: البيان، والسّياق، والاستثناء، ودراسة الأصوليين لهذه القضايا تحرص على المعنى الذي تدل عليه التراكيب.

23. وأخيراً أقول إن دراسات الأصوليين البلاغية تحتاج منا إلى مزيد عناية واهتمام، فكل باب من أبواب هذه الدراسة، بل كل فصل وكل مبحث يجب أن يُفرد بالبحث، ويستقل بالدراسة، وهذا العمل ما هو إلا طرْق على أبواب، وتخريق لحُجُب، وخلف هذه الأبواب والحجب خير كثير لمن رامه، ووجه خاطره إليه في صدق وإخلاص.

والحمد لله رب العالمين، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين.

مصادر البحث ومراجعه

1- الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983م.

2- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد شريف سكر، ومصطفى القصاص، بيروت، دار إحياء العلوم، ط2، 1992م.

3- أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، عبد القادر السعدي، عمان، دار عمار، ط1، 2000م.

4- أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، يوسف خلف العيساوي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002م.

5- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، القاهرة، دار السلام، ط2، 2000م.

6- أثر النحاة في البحث البلاغي، عبد القادر حسين، القاهرة، دار نهضة مصر.

7- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم علي بن أحمد، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1983م.

8- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1990م.

9- أدب الكاتب، ابن قتيبة عبد الله بن مسلم، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مصر، المكتبة التجارية، ط4، 1963م.

10- آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبدالغني عبد الخالق، القاهر، مكتبة الخانجي، ط3، 2001م.

11- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد البدري، بيروت، دار الفكر، ط1، 1992م.

12- آراء المعتزلة الأصولية، علي بن سعد الضويحي، الرياض، مكتبة الرشد، ط3، 2000م.

13- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت، الدار السلفية، ط1، 1984م.

14- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط1، 1991م.

15- الأشباه والنظائر في قواعد فروع فقه الشافعية، جلال الدين السيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.

16- أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، 1951م.

17- أصول الشاشي، أحمد بن محمد الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997م.

18- الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، أحمد سعد محمد، القاهر، مكتبة الأدب، ط1، 1999م.

19- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997م.

20- أصول الفقه، محمد الخضري، تحقيق: خيري سعيد، القاهرة، المكتبة التوقيفية.

21- أصول الفقه تاريخه ورجاله، شعبان محمد إسماعيل، الرياض، دار المريخ، ط1، 1981م.

22- الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1998م.

23- الإعجاز البلاغي، محمد أبو موسى، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1997م

24- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1973م

25- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق: محمد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ط2، 1984م.

26- أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الشركة التونسية للتوزيع.
27- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، القاره، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
28- الإمام في بيان أدلة الأحكام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق: رضوان بن غريبة، بيروت، دار البشائر، ط1، 1982م.
29- الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، خالد ميلاد، جامعة منوبة، ط1، 2001م.
30- الإيضاح في علوم البلاغة، محمد بن عبد الرحمن القزويني، تحقيق: علي بو ملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط2، 1991م.
31- البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق. محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.
32- بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق: هشام عطا، مكة المكرمة، مكتبة نزار، ط1، 1996م.
33- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، مصر، دار والوفاء، ط3، 1999م.
34- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، 1970م.
35- البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، تحقيق: أحمد مطلوب، وحديجة الحديثي، ط1، 1967م.
36- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، محمد أبو موسى، القاهر، مكتبة وهبة، ط2، 1988م.
37- البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، طه حسين، ضمن ما يسمى (نقد النثر) المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر، تحقيق: طه حسين، وعبد الحميد العبادي، القاهرة، مطبعة مصر، 1939م.

38- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993م.
39- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل.
40- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ابن أبي الأصبع، تحقيق: حفني محمد شرف، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1995م.
41- التصور اللغوي عند الأصوليين، السيد عبد الغفار، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1991م.
42- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، تحقيق: عبد القادر حسونة، بيروت، دار الفكر، 1996م.
43- تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جُزي الكلبي، تحقيق: محمد فركوس، دار الأقصى، ط1، 1990م.
44- التقرير والتحبير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، محمد بن محمد ابن علي، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت، مكتبة الصحوة الإسلامية، 1982م.
45- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر، تحقيق: السيد عبد الله هاشم، المدينة المنورة، 1964م.
46- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1989م.
47- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، خليل العلائي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الأرقم، ط1، 1997م.
48- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1979م.
49- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، ومحمد النجار، المؤسسة المصرية للتأليف، 1964م.

50- جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري، بيروت، دار الفكر، 1984م.

51- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة، دار الشعب، ط2، 1951م.

52- جدل العقل والنقل، محمد الكتاني، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1، 1992م.

53- جمهرة خطب العرب، أحمد زكي، بيروت، المكتبة العلمية.

54- الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن الثعالبي، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

55- الحقيقة الشرعية وتنمية اللغة، أحمد مطلوب، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 33، 1982م.

56- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصفهاني، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1984م.

57- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة، دار الكتب العلمية، 1967م.

58- الخصائص، عثمان بن جني، تحقيق: عبد الحكيم محمد، القاهرة، المكتبة التوقيفية.

59- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، بيروت، المركز الثقافي، ط1، 1994م.

60- دراسات في أصول الفقه الإسلامي، خليفة بابكر، القاهر، مكتبة الزهراء، ط1، 2001م.

61- الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، هادي أحمد الشجري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2001م.

62- دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر حمودة، دار الجميل، 2001م.

63- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، ط3، 1992م.

64- دلالات التراكيب، محمد أبو موسى، الجزء الأول، جامعة قاريونس، ط1، 1974م.

65- دلالات التراكيب، محمد أبو موسى، الجزء الثاني، القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1987م.

66- الدلالات وطرق الاستنباط، إبراهيم الكندي، بيروت، دار قتيبة، ط1، 1998م.

67- الدر النثور، جلال الدين السيوطي، بيروت، دار الفكر، 1993م.

68- الرسالة، الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية.

69- روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، تحقيق: عبد العزيز السعيد، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط2، 1978م.

70- الرياض النظرة في مناقب العشرة، الطبري، تحقيق: عيسى الحميري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م.

71- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1983م.

72- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1991م.

73- سنن أبي داود، سليمان الأشعث، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

74- سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.

75- سنن البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عطا، مكة المكرمة، دار الباز، 1994م.

76- سنن الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

77- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: فواز أحمد وخالد السبع، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1986م.
78- سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الرياض، دار العصيمي، ط1، 1993م.
79- سنن النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق:عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، 1996م.
80- شرح التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: خيري سعيد، القاهرة، المكتبة التوقيفية.
81- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.
82- الشرح الكبير على الورقات، أحمد بن قاسم العبادي، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، ط1، 1995.
83- شرح معاني الآثار، أحمد محمد الطحاوي، تحقيق: محمد النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.
84- شروح التلخيص، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي، بيروت، دار الكتب العلمية.
85- الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيد، طرابلس، منشورات كلية الدعوة، ط1، 1992م.
86- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: مصطفى ديب بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1987م.
87- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
88- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد، الرياض، دار العاصمة، ط3، 1998م.

89- صون الكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة، مطبعة السعادة، ط1، 1947م.

90- علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، ط17، 1959م.

91- غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، جلال الدين عبد الرحمن، ط2، 1990م.

92- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أبو زرعة ولي الدين أحمد العراقي، تحقيق: حسن ابن عباس، القاهرة، مطبعة الفاروق الحديثة، ط1، 2000م.

93- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، 1958م.

94- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1965م.

95- الفصول في الأصول، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1984م.

96- الفكر الأصولي، عبد الوهاب إبراهيم، دار الشروق، ط2، 1984م

97- الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، محمد بن الحسن الثعالبي، تحقيق: عبد العزيز القارئ، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ط1، 1975م.

98- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1986م.

99- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، محب الدين بن عبدالشكور، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار الأرقم.

100- في العقيدة والمنهج، الصادق عبد الرحمن الغرياني، 2002م.

101- قواطع الأدلة في الأصول، منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.

102- القواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحام علي بن عباس، تحقيق: محمد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1956م.

103- القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين للعلامة ابن قيم الجوزية، عبد المجيد الجزائري، الدمام، دار ابن القيم، ط1، 2001م.

104- الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، 1996م.

105- كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي،بيروت، دار الكتب العلمية، 1980م.

106- الكشكول، محمد بن حسين العاملي، مصر، 1967م.

107- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، بيروت، دار الكتاب العربي.

108- الكامل في التاريخ، ابن الأثير، تحقيق: عمر تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1999م.

109- لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط1.

110- اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: محيي الدين مستو ويوسف بديوي، دمشق، دار الكلم الطيب، ط2، 1997م.

111- المباحث البيانية بين ابن الأثير والعلوي، محمد مصطفى صوفية، طرابلس، مطبعة المنشأة العامة، ط1، 1984م.

112- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير نصر الله بن محمد، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1995م.

113- المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه العلواني، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1979م.

114- المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، عبد العظيم المطعني، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1995م.

115- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن العاصمي، مكتبة ابن تيمية، ط2.

116- مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل، تحقيق: صلاح الدين مقبول، الكويت، مكتبة الصحوة الإسلامية، 1982م.

117- المدخل إلى كتابي عبد القاهر، محمد أبو موسى، القاهرة، المكتبة التوقيفية، ط1، 1998م.

118- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران، تحقيق: عبدالله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1980م.

119- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الأزمان، عبدالله بن أسعد اليافعي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط2، 1970م.

120- المرتقى الذلول إلى نفائس علم الأصول، عبد السلام بن محمد، المكتبة الإسلامية، 2001م.

121- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: فؤاد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.

122- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م.

123- المستصفى من علم الأصول، الغزالي، تحقيق: إبراهيم رمضان، بيروت، دار الأرقم.

124- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني.

125- مسند أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة.

126- المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي. ط2، 1982م.

127- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1982م.

128- معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت، دار الفكر.

129- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن، القاهرة، دار الفضيلة.

130- مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، 1937م.

131- المقدمة، ابن خلدون، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2000م.

132- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ابن الحاجب، تحقيق: محمد الحلبي، مصر، مطبعة السعادة، ط1، 1905م.

133- المنثور في القواعد، الزركشي، تحقيق: تيسير فائق، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

134- المنخول في تعليقات الأصول، الغزالي، تحقيق: محمد هيتو، دمشق، دار الفكر، ط2، 1979م.

135- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، محمد فتحي الدريني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1997م.

136- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي النشار، بيروت، دار النهضة، ط3، 1984م.

137- مناهج بلاغية، أحمد مطلوب، بيروت، ط1، 1973م.

138- الموافقات، الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.

139- نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، بيروت، المكتبة العصرية.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

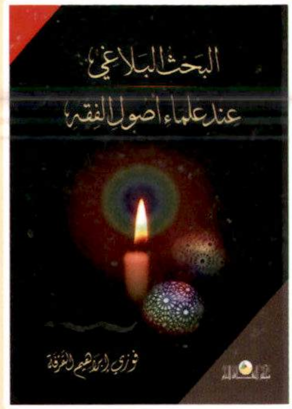
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تنفيذ الطباعة والتجهيزات الطباعية
دار قباء الحديثة
للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة
جمهورية مصر العربية
16 عمارات العبور - شارع صلاح سالم - مدينة نصر
تليفاكس 02/22621365 - تليفون 02/24025777
محمول 0123140315
E-mail: modern_qubaa@hotmail.com
http://www.qubaaalhadetha.com



يقدِّم مجلس الثقافة العام للقارئ الكريم مجموعةً من إصداراته الجديدة المتنوعة ، التي تتضمن أجناسًا أدبيةً وفنيةً ، تهدف إلى دعم الكتاب ونشر المعرفة وتنمية الذائقة الجمالية وإثراء الحركة الثقافية .. آمِلاً إسهامًا جادًّا يضيف إلى الحراك الثقافي رصيدًا مميزًا وفضاءً جديدًا للمعرفة وللحياة.

مجلس الثقافة العام